

FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

LES ASPECTS DE DIEU

DANS LA PHILOSOPHIE DE GIORDANO BRUNO

THÈSE

Pour le doctorat en philosophie de l'Université de Paris

présentée

PAR

EMILE NAMER

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN (VI^e)

1936

LES ASPECTS DE DIEU
DANS LA PHILOSOPHIE DE GIORDANO BRUNO

LES ASPECTS DE DIEU

DANS LA PHILOSOPHIE DE GIORDANO BRUNO

THÈSE

Pour le doctorat en philosophie de l'Université de Paris

Présentée

PAR

EMILE NAMER



PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN (VI^e)

—
1926

Tous droits de traduction et de reproduction réservés

DU MÊME AUTEUR

L'Amour opposé à l'instinct sexuel, essai de psychologie intuitive, 2^e édition, Paris, Grasset 1921..... 3.50

La Pensée religieuse de Giordano Bruno (*en préparation*).

La Vie de Giordano Bruno (*en préparation*).



A Monsieur EMILE BRÉHIER,
professeur à la Sorbonne.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

I

ÉDITIONS PRINCIPALES (1)

Opere di Giordano Bruno, ... ora per la prima volta raccolte e pubblicate da Adolfo Wagner. — Lipsia, Weidmann, 1830, 2 tomes en 1 vol. in-8°.

Bruno Giordano. — *Jordani Bruni...* Scripta, quæ latine confecit, omnia, collegit, præfatione instruxit, mendisque expurgavit innumeris A. Fr. Gfrörer. — Stuttgartiæ, ex bibliopolio Brodhagiano, 1836, in-8° (vol. II).

*Jordanus Brunus Nolanus, *De Umbris Idearum*, Editio nova, curavit Salvator Tugini. — Berolini, 1868.

*Jordani Bruni Nolani, *Opera latine conscripta*, publicis sumptibus edita (recensebant F. Fiorentino, F. Tocco, H. Vitelli, V. Imbriani et C. M. Tallarigo). — Neapoli apud D. Morano, et Florentiæ, typis successorum Le Monnier, 1879-1891, 3 tomes en 8 vol. in-8°.

Volume I :

- Pars. I : 1. *Oratio valedictoria*, Vitebergæ, 1588.
- 2. *Oratio consolatoria*, Vitebergæ, 1588.
- 3. *Acrotismus camoeracensis*, Vitebergæ, 1588.
- 4. *De Immenso et innumerabilibus* (libr. 1, 2, 3).
- Pars. II : 1. *De Immenso et innumerabilibus* (libr. 4, 5, 6, 7, 8), Francofurti, 1591.
- 2. *De Monade, numero et figura*, Francofurti, 1591.
- Pars. III : 1. *Articuli adversus mathematicos*, Pragæ, 1588.
- 2. *De triplici minimo et mensura*, Francofurti, 1591.
- Pars. IV : 1. *Summa terminorum metaphysicorum*, Tiguri, 1595.
- 2. *Figuratio physici auditus Aristotelis*, Parisiis, 1586.
- 3. *Mordentius et de Mordentii circino*, Parisiis, 1586.

(1) Nous marquons d'un astérisque les éditions les plus soignées.

Volume II :

- Pars. I : 1. *De Umbris idearum*, Parisiis, 1582.
 2. *Ars memoriæ*, Parisiis, 1582.
 3. *Cantus Circaeus*, Parisiis, 1582.
- Pars. II : 1. *De Architectura Lulliana*.
 2. *Ars reminiscendi, Triguinta sigilli, etc...*
Sigillus sigillorum, Londra, 1583 ?
 3. *Centum et viginti Articuli de natura et mundo*.
 4. *De Lampade combinatoria et De specierum
 scrutinio*, Vitebergæ, 1587.
 5. *Animadversiones in Lampadem Lullianam
 ex codice Augustano nunc primum editæ*,
 1587.
- Pars. III : 1. *De lampade venatoria*, Vitebergæ, 1587.
 2. *De Imaginum compositione*, Francofurti,
 1591.
 3. *Artificium perorandi*,] Francofurti, 1612
 (œuvre posthume).

Volume III :

1. *Lampas triginta statuarum*, 1587 ?
2. *Libri physicorum Aristotelis explanati*, 1587 ?
3. *De Magia et Theses de Magia*, 1589 ?
4. *De Magia mathematica*, 1590 ?
5. *De Principiis rerum, elementis et causis*, 1590.
6. *Medicina Lulliana*.
7. *De Vinculis in genere*.

Le opere italiane di Giordano Bruno, ristampate da Paolo de Lagarde.
 — Gottinga, Horstmann, 1888, 2 vol. gr. in-8°.

I. *Candelaio*. La Cena de le ceneri. De la causa, principio et uno. De l'Infinito, universi et mondi.

II. *Spaccio de la Bestia trionfante*. Caballa del cavallo Pegaseo, con l'aggiunta dell'asino Cillenico. De gli Eroici Furori.

*Opere italiane.

I. (Dialoghi metafisici), con note di Giov. Gentile. — Bari, Laterza, 1907, 8°, p. XXII-420.

1. *Cena de le Ceneri*, Londra, 1584.

2. *De la Causa, principio e uno*. — Venezia, 1584.

3. *De l'Infinito, universo e mondi*. — Venezia, 1584.

II. (Dialoghi morali), con note di Giov. Gentile. — Bari, Laterza, 1908, 8°, p. XIX, 512.

1. *Spaccio de la Bestia trionfante*. — Parigi, 1584.

2. *Caballa del cavallo Pegaseo, con l'aggiunta dell' asino Cillenico*. — Parigi, 1585.

3. *De gli eroici furori*, — Parigi, 1585.

III. (Il candelaiio : commedia). Ediz. critica, con introduzione e note di Vinc. Spampinato. — Bari, Laterza, 1909, 8°, p. LXIV, 240.

1. *Candelaiio*. — Parigi, 1852.

Boniface et le Pédant, comédie en prose imitée de l'italien de Bruno Nolano. — Paris, P. Menard, 1633, in-8°, VIII, 233 p.

Il candelaiio di Giordano Bruno, Boniface et le Pédant, comédie en prose imitée de l'italien de Bruno Nolano. Ristampa curata da Vittorio Imbriani (Con prefazione di Giovanni Tria). — Napoli, R. Marghieri, 1886, in-16, XV-XXXII-217-XIII-219 p.

The Expulsion of the triumphant beast, translated (by W. Morehead) from Jordano Bruno's Spaccia (sic) della Bestia trionfante. — London, 1713, in-8°, 280 p.

Le Ciel réformé, essai de traduction (par l'abbé Louis Valentin de Vouigny) de partie du livre italien *Spaccio della bestia trionfante* (de Giordano Bruno). S. l., 1750, in-8°, 92 p.

Giordano Bruno's Reformation des Himmels (lo Spaccio della Bestia trionfante). Verdeutscht und erlaüttert von Ludwig kühlenbeck. — Leipzig, Rauert, 1889, in-8°, 379 p. et 3 pl.

Giordano Bruno, vom Uneudlichen, dem All. und den Welten, verdeutscht und erlaüttert von Dr. Ludwig Kühlenbeck. — Berlin, H. Löstenöder, 1893, in-8°, XXXVI, 210 p. et 2 pl. (De l'Infinito, universo e mondi).

Giordano Bruno's Eroici furori, oder Zwiegespräche vom Helden und Schwärmer, übersetzt und erlaüttert von Dr. Ludwig Kühlenbeck. — Leipzig, W. Friedrich, 1898. in-8°, XVII, 256 p.

II

COMMENTAIRES ET CRITIQUES (1)

ACANFORA-VENTURELLI (R.). — *Il monismo teosofico di Giordano Bruno*. — Palermo, t. Giornale de Sicilia, 1893, 8°, p. 23.

(1) Cette liste ne comprend pas les ouvrages biographiques. Nous avons marqué d'un astérisque les plus importantes de ces études.

- ADAMSON. — *Bruno. Development of modern Philosophy*, II. — London, 1903.
- ALESSIO (F.). — *G. Bruno, Ras. Nazionale*, 1888.
L'evoluzionismo di Giordano Bruno, 1889.
- BARTHOLMESS. — *Jordano Bruno*, 2 vol., in-8°, 1847. — Paris, La-
 drange.
- BESANT (Annie). — *Le message de Giordano Bruno au monde moderne*.
 — Paris, éd. théos., 1911, in-8°, 16 p.
- BRAMBILLA (Ett.). — *Studi letterari*. — Milano, Galli, 1892, in-16,
 p. 152.
- BRUNNHOFER (Herman). — *Giordano Bruno's Lehre vons Kleinstein
 alsdie quelle der piästal iltirten Harmonie von Leibniz*, 63 p.
 — Leipzig, 1890, in-16. (La théorie de Giordano Bruno sur le
 plus petit minimum, considérée comme source de l'harmonie
 préétablie de Leibniz).
- BRUCKER (Jacobi). — *Historia critica philosophiæ*, Lipsiæ, 1744.
- CANTONI (C.). — *Giordano Bruno*, In *Rivista italiana di filosofia*, 1888.
- CARRIÈRE. — *Philos. Weltauschauung der Reformations Zeit*.
 — Stuttgart, 1887.
- CASAGNARI (An). — *Commemorazione di Giordano Bruno*. —
 Padova, 1888, in-4°.
- *CHARBONNEL (J. Roger). — *L'Éthique de Giordano Bruno et le
 deuxième dial. du Spaccio*, 340 p. — Paris, Champion, 1919. —
La Pensée italienne au xvi^e siècle et le courant libertin (chap. v).
 — Paris, Champion, 1919.
- CROCE (B.). — *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*.
 — Bari, 1906.
- CONIGLIO (Vinc.). — *Giordano Bruno et la coscienza moderna :
 discorso*. — Palermo, Virzi, 1889, in-8°, p. 27.
- DAL POZZO DI MOMBELLO (Enr.). — *Un capitolo di psico-fisiologia :
 Giordano Bruno. Conferenze*. — Foligno, Sgariglia, 1885, in-16,
 p. 416.
- ERRERA (Alb.). — *Monografia sulle dottrine di Giordano Bruno di
 Nola*. — Napoli, Perrotti, 1880, in-8°, p. 41.
- FERRARI (Sante). — *G. Bruno, F. Fiorentino, T. Mamiani, comme-
 morazioni*. — Mantova, Mondovi, 1887, in-8°, p. 78.
- *FIORENTINO (Fr.). — *Il panteismo di Giordano Bruno*. — Napoli,
 1862, in-8°. **Dialoghi morali di Giordano Bruno*, in *Giornale
 Napolitano*. (Nuova Seria, page 19), 1882. *Il Risorgimento
 filosofico nel 400*. — Napoli, 1885.
- *GENTILE (G.). — *Giordano Bruno nella storia della cultura*. —
 Palermo, 1907. **Giordano Bruno e il pensiero del Rinasc.* —
 Firenze, Vallecchi, 1920, in-8°.
- GIOVANNI (V. di). — *Giordano Bruno e le fonti della sua dottrina*.
 — Palermo, 1888.
- LAUREANI (Vinc.). — *Giordano Bruno e Bertrando Spaventa*. — Lan-
 ciano, Carabba, 1888, in-8°, p. 14.

- *MAC INTYRE (J. Lewis). — *Giordano Bruno*. — London. Macmillan, 1903, in-8°, XVI, 365 p.
- MAGANI (Fr.). — *Di Giordano Bruno e delle sue dottrine* : conferenza. — Milano, Ghezzi, 1888, in-8°, p. 60.
- MARTINIO (R. de). — *Giordano Bruno*. — Napoli, 1886, in-16.
- MOLINERI (Gius. Ces.). — *Vinc. Gioberti e Giordano Bruno*. — Torino, Roux, 1889, in-8°, p. 35.
- MONDOLFO (R.). — *Giordano Bruno e Felice Tocco*, cultura filosofica 1911.
- MORSELLI (Enrico). — *Giordano Bruno*, commemorazione. — Torino, 1888, in-8°.
- ORVIETO (Ang.). — *Noterelle critiche*. — Firenze, t. Cooperativa, 1889, in-8°, p. 24.
- PACCIARELLI (Luigi). — *Giordano Bruno nella storia e nella scienza* : lettura. — Camerino, Savini, 1888, in-16, p. 29.
- SAISSET (Emile). — *Giordano Bruno et la philosophie au xvi^e siècle*, in *Revue des Deux Mondes*, 15 juin 1847, Paris.
- SCHELLING (Friedrich). — *Bruno, oder über das Gottliche und natürliche Princep der Dinge*. — Berlin, J. F. Unger, 1802. (Voir traduction italienne.)
- SCHELLING (Fed.). — *Bruno* : dialogo, voltato in italiano da Mariana Florenzi-Waddington, con prefazione di Terenzio Marianni. — Firenze, Le Monnier, 1859, in-16, p. CLXVI, 248.
- SCHIATTARELLA (Raff). — *I precursori di Giordano Bruno*. — Palermo, L. Pedone-Lauriel, 1885, in-8°, p. 320. — *La dottrina di Giordano Bruno* : conferenza. — Palermo, L. Pedone-Lauriel, 1888, in-16, p. 45.
- *SPANPANATO (V.). — *Lo Spaccio e sui antecedenti*. — Portici, 1902. — *Giordano Bruno e la letteratura dell'asino*. — Portici, 1904.
- *SPAVENTA (B.). — *Saggi di Critica filosofica*. — Napoli, Ghio, 1867.
- STEIN (Henrich von). — *Neber die Bedeutung des dichterischen Elementes in der Philosophie de Giordano Bruno*. — Hall, a. s. in-8°, 4 op. (Importance de l'élément poétique dans la Philosophie de Giordano Bruno.)
- *Tocco (Fel). — *Giordano Bruno*, Conferenza. — Firenze, Le Monnier, 1886, in-8°, p. 92. — **Le opere latine di Giordano Bruno, esposte e confrontate con le italiane*. — Firenze, Le Monnier, 1889, p. VI, 420. — **Le opere inedite di Giordano Bruno* : memorie. — Napoli, t. del l'Universita, 1891, in-8°, p. VIII, 269. — **Le Fonti più recenti della fil. di Giordano Bruno*. (Rendiconti della R. Acc. d. Lincei, N. S., 1892, V. I, fasc. 7-8.)
- *TROILO (Erm.). — *La filosofia di Giordano Bruno*. — Torino, in-8°, 161 p.
- VECCHINI (Arturo). — *Giordano Bruno*. — Ancona, Morelli, 1888, in-16 p. 31.
- WICHSTROM (Victor Hugo). — *Giordano Bruno metafysik*. — Lund, 1883, in-8°.

PRÉFACE

Notre but n'est pas de promener le lecteur à travers l'immense littérature consacrée à Giordano Bruno, et dont on trouvera ici-même la bibliographie. Ce serait là une laborieuse et peut-être utile collection de commentaires et de critiques, que nous avons étudiée pour nos propres besoins, mais que nous n'aimerions pas refaire pour le lecteur.

Nous ne présentons pas, non plus, une étude d'ensemble de la philosophie brunienne, mais seulement un de ses problèmes fondamentaux.

Les ouvrages de Bruno ont déconcerté ses commentateurs : Bartholmèss se bute à des difficultés et à des contradictions, qu'il signale comme le fait d'une œuvre incohérente (1). Felice Tocco met en relief le désaccord profond qui existe entre les différents interprètes de sa pensée (2). Mac Intyre considère la philosophie de Bruno comme une mosaïque d'idées disparates, remplie d'obscurités de langue et de doctrine, et ne pouvant se prêter à un exposé systématique (3). Brucker juge les travaux principaux de Bruno plus obscurs que la noire nuit (« atra nocte obscuriores ») (4).

(1) Bartholmèss, *Jordano Bruno*, II, 202, Paris, 1847.

(2) Tocco, *Opere latine di G. B.* Préface, Firenze, 1889.

(3) Mac Intyre, *G. Bruno*, VIII, London, 1903.

(4) Bartholmèss, *o. c.*, II, 202.

Serons-nous plus heureux que nos prédécesseurs ?

Bruno avait la prétention de concilier toutes les philosophies et de combiner, dans une seule synthèse, la part de vérité de chacune d'elles. C'est pourquoi son œuvre abonde en rapprochements bizarres, en affirmations contradictoires et inattendues. Il importait, croyons-nous, non d'établir un bilan complet de toutes les sources, mais d'isoler les influences profondes des réminiscences parasites, et de s'attacher aux influences essentielles, pour en expliquer la portée et les transformations. En particulier, pour le chapitre de *Dieu*, c'est par des approximations successives que nous avons essayé de comprendre l'intuition brunienne.

Notre méthode a consisté à montrer que Bruno n'est plotinien, parméniidien ou démocritien ou d'une autre doctrine que par accident ; qu'en réalité, il n'est disciple attitré d'aucun des philosophes antiques ou contemporains, et qu'il n'est pas non plus passé, comme le veut Tocco (1), par trois phases diverses. C'est ainsi que nous croyons que Bruno n'est plotinien que dans la lettre : à voir l'insistante application qu'il apporte à distinguer les hypostases, Ame, Intelligence, Un, et aussi les nombreux passages des *Ennéades* dont il se réclame, on serait tenté de faire de Bruno un néo-platonicien, non d'ailleurs sans éprouver un profond malaise devant les autres textes qui, insidieusement, affirmeraient le contraire. Mais nous pensons, malgré de très sérieuses difficultés qu'on ne saurait dissimuler, qu'on peut résoudre le problème, lorsqu'on comprend que cette distinction de termes est apparente, et que

(1) Felice Tocco, *Le Opere latine di G. B...* pp. 331 et suiv., Firenze, 1889.

Bruno, ayant une intuition personnelle, lui incorpore des éléments plotiniens. Nous avons suivi une méthode analogue quand nous nous sommes trouvé en présence d'idées inspirées de Parménide, de Démocrite, d'Aristote, des Stoïciens, de Nicolas de Cusa... Ainsi, peu à peu, en comptant avec les principaux courants de pensée qui s'entrecroisent dans cette spéculation, et non pas en retenant ceux-là seuls qui nous sont favorables, nous nous acheminons vers une forme de panthéisme semblable, en gros, à celui de Spinoza, mais qui renferme, en même temps, dans la complexité de sa structure, les cellules directrices d'autres grands mouvements philosophiques.

Les citations sont multipliées pour permettre au lecteur d'avoir des textes sous les yeux, de se rendre compte par lui-même des difficultés, et aussi parce que les éditions de Bruno sont très rares. Des répétitions, dont nous nous excusons, nous ont paru nécessaires, pour essayer d'épouser mieux, dans ses contours, une pensée aussi onduoyante.

CHAPITRE PREMIER

L'ÂME

Nous n'examinons, dans ce travail, que le problème du réel, qui constitue l'ossature de toute la pensée de Giordano Bruno. Ce problème comportera trois étapes, que nous intitulons : *L'Âme, la Matière, Dieu*. Ce ne seront pas, comme on le verra, des réalités différentes, mais des aspects d'une seule réalité.

L'animisme est une idée des plus courantes dans la spéculation hellénique (1). Mais les penseurs dont Bruno s'inspire le plus, à cet égard, sont Platon et Plotin. Au premier, il emprunte la théorie de l'Animal universel, telle qu'elle est développée dans le *Timée* et, avec le second, il donne une âme à tous les objets, sans en excepter aucun.

Pourtant, l'Âme de Bruno est différente de celle de Plotin, dès qu'on la considère, non plus en elle-même, mais en fonction de l'ensemble de sa philosophie. Nous découvrirons ces profondes divergences en recherchant les rapports qui existent chez l'un et chez l'autre écrivain, entre l'Âme du Monde et les âmes particulières, entre l'Âme du Monde et l'Intelligence. La

(1) Bréhier, *La Phil. de Plotin*, in *Rev. des Cours et Conf.*, 1921-22, t. I, p. 761.

théorie de Bruno gardera ainsi sa physionomie originale.

1

Tout d'abord, Bruno reconnaît, à la suite de Platon, des Stoïciens et de Plotin, que le monde a un moteur intrinsèque (1).

Un mouvement peut être violent ou naturel, selon qu'il est imprimé à un corps par une cause extérieure ou par un principe interne. Bruno croit qu'il convient mieux à l'harmonie des choses et à la perfection divine que le mouvement des mondes soit naturel, c'est-à-dire spontané. Dans la *Cena de le Ceneri*, parlant des planètes, il déclare qu'elles ont un principe intrinsèque de mouvement, leur propre âme, leur propre intelligence, leur propre nature, et que l'air ne suffit pas à mouvoir de si denses et grandes machines (2).

Les mondes sont innombrables, écrira-t-il ailleurs, tels que les terres, les soleils ou d'autres sortes d'astres et tous se meuvent par un moteur interne, qui en est la propre âme ; il est vain de rechercher des moteurs extrinsèques (3). Ainsi, sans être fixés à quoi que ce soit, les mondes se déplacent librement et spontanément dans le champ éthéré du ciel. Ils se portent d'eux-mêmes aux zones qui leur conviennent et se suffisent

(1) Platon, *Timée*, Ed. V. Cousin, t. XII : « Quand ces corps, par leur union avec l'âme de l'univers, furent devenus des êtres animés et comprirent la tâche qui leur était imposée (celle de constituer et de mesurer le temps)..., p. 132. « Les astres, qui ne sont point errants, animaux divins et immortels, qui persévèrent toujours dans un même mouvement autour d'un même point... », p. 135. Cf., aussi Plotin, *Ennéades*, IV, 4, 6.

(2) *Cena*, G. I., 106-7.

(3) *De l'Infinito*, G. I., 297.

à eux-mêmes pour entretenir et perpétuer la vie d'innombrables espèces (1). Bruno soutient le point de vue des moteurs internes, contre l'opinion d'Aristote, suivant laquelle les astres sont incrustés à des orbes qui les entraînent dans leur rotation ; cette rotation ayant elle-même sa cause extérieure en Dieu, Premier Mobile.



Ces mondes, notre auteur les conçoit sur le type organique. C'est un point sur lequel il n'y a pas d'hésitation possible. Les textes sont considérables et explicites. Platon disait que Dieu fit de l'univers « un seul animal qui comprend en soi tous les animaux mortels et immortels » (2), que « l'univers est un animal visible renfermant en soi tous les animaux visibles » (3). De même Plotin considère les oppositions qui sont dans l'univers, les divers êtres qu'il renferme, comme les diverses parties de l'Animal un et universel (4).

Bruno dit également que, si nous réfléchissons bien, nous trouverons que les astres, membres principaux de l'Univers, qui donnent la vie et la subsistance à tant d'êtres, doivent, à plus forte raison, contenir en eux la vie qu'ils donnent et qu'ils reprennent, et constituer de véritables corps vivants. Le mouvement dont nous avons parlé plus haut n'est pas l'effet de causes mécaniques intérieures, mais l'expression d'une spontanéité fonctionnelle. C'est une idée sur laquelle notre auteur insiste beaucoup. Le soleil et la terre sont

(1) *O. c.*, 333, 362.

(2) *Timée, o. c.*, 196.

(3) *Ibid.*, 244.

(4) *Enn.*, III, 2, 16 et IV, 4, 36.

les premières espèces organiques et les types de toutes les autres. Ainsi, la terre est un organisme ; les pierres, les montagnes, les vallées, les forêts en sont les membres, et son âme est ce principe interne qui la soumet à des transformations sans fin. Si la terre est animée, peut-on objecter, elle ne doit pas être heureuse lorsqu'on y fait des grottes et des cavernes, comme nous-mêmes n'avons guère du plaisir à nous sentir percer la peau. Mais il n'est pas de philosophe, même ignorant, réplique Bruno, qui ne comprenne que, si elle a une sensibilité, elle n'est pas comme la nôtre ; si elle a du sang, de la chair, des nerfs, des os, des veines, ils ne ressemblent pas à ceux dont notre corps est constitué. Et les accidents qui épouvantent notre faiblesse peuvent se produire sur son écorce sans l'affecter. Les animaux sont sujets à d'incessantes altérations, ont un continuel « flux et reflux » par lesquels ils s'incorporent des éléments du dehors et expulsent des matières vers l'extérieur, de telle sorte que leur épiderme forme des ongles, des poils, des cheveux, de la laine, et que leurs plaies se cicatrisent. Il en est de même de la terre, qui subit de ces sortes de changements, par lesquels se manifeste la vie des animaux. Les fleuves, les mers et l'air emprisonné entre les montagnes font partie de son organisme, tout comme l'air de nos poumons ou le sang de nos veines (1).

Quoique de type organique, les mondes n'ont ni nos organes, ni nos membres. Platon, qui n'admettait qu'un seul monde (2), expliquait qu'il « n'avait besoin

(1) *Cena de le Ceneri*, G. I., 77 et 78.

(2) *Timée*, éd. cit., 166.

ni d'yeux ni d'oreilles, parce qu'il ne restait en dehors de lui rien à voir ni à entendre ; il n'y avait pas non plus autour de lui d'air à respirer ; il n'avait besoin d'aucun organe de la nutrition, pour rejeter les aliments digérés ; car il n'y avait rien à rejeter ni rien à prendre... De même Dieu ne jugea pas nécessaire de lui faire des mains, parce qu'il n'avait rien à saisir ni rien à repousser (1). » Quelle sera la forme propre à l'univers ? « La forme la plus convenable à l'animal qui devait renfermer en soi tous les autres animaux ne pouvait être que celle qui renferme en elle toutes les autres formes. C'est pourquoi... il donna au monde la forme sphérique (2) ».

Bruno ne pouvait donner à son univers la forme d'une sphère, à moins qu'on ne le considère comme une sphère infinie dont le centre est partout et la surface nulle part. Son animal est un animal infini, qui ne peut avoir de figure déterminée, ni de sens qui se rapporte à des objets extérieurs, parce qu'il a toute l'âme en soi et qu'il comprend tout ce qui est animé. Mais il admet le raisonnement de Platon en le rapportant, non plus à l'univers dans sa totalité, mais aux mondes particuliers qui le peuplent.

Les corps célestes sont des animaux parfaits qui se déplacent, non pas avec un membre particulier de leur corps, mais avec leur corps entier. Ils n'ont pas besoin de ces appareils d'infirmité que sont les pieds, les ailes ou les mains, pour atteindre péniblement ce dont ils ont besoin. Afin d'obtenir la chaleur et la lumière qui

(1) *Timée*, 126.

(2) *Ibid.*, 123.

leur sont nécessaires, il leur suffit de tourner circulairement autour de leur étoile, d'après un rythme serein et suivant des lois fixes et immuables. Quant aux autres éléments, ils les trouvent en eux-mêmes. Ils n'ont pas la forme des vivants qui nous entourent ; leur âme communique directement à leur masse totale le mouvement régulier, sans l'intermédiaire des membres. Mais si aucune de ses parties n'a le privilège d'être des mains ou des pieds et n'a de prépondérance sur les autres, sa forme doit être sphérique et ses rayons conduire également en chacun de ses points l'énergie intérieure. Ainsi, la terre assume la forme sphérique, quelles que soient l'altitude des montagnes qui la hérissent et la profondeur des vallées qui la creusent, parce que ce ne sont là que légers plissements comblés et aplanis par la couche d'air qui l'enveloppe et en complète, si l'on peut dire, la sphéricité. Bruno accorde à cette interprétation animiste et finaliste de la rotondité des astres une importance beaucoup plus grande qu'aux explications tirées des phénomènes optiques (1).



Les révolutions des astres et les changements dont ils sont le théâtre ont une fin : la conservation de ces astres et celle des êtres qu'ils renferment. De même que la sphéricité des mondes, leurs divers mouvements s'expliquent par une conception finaliste et dynamiste. C'est l'idée que le fond de l'être est sa tendance à vivre et à se protéger.

(1) *De l'Infinito*, G. I., 331 ; *De Immenso* IV, Caput. 15 et V, Caput. 9 ; cf. Tocco, *Opere latine di Giordano Bruno...*, Firenze, 1889, p. 265.

Ainsi, ce n'est pas par une nécessité mécanique, mais par une nécessité vitale que Bruno rend compte du mouvement diurne et du mouvement annuel de la terre. Il est convenable, réel et nécessaire que la terre tourne sur elle-même pour participer de la lumière et des ténèbres, du jour et de la nuit, du chaud et du froid. Il convient et il est nécessaire également qu'elle tourne autour du soleil pour participer à toutes les saisons, qu'elle se déplace aussi vers les pôles et les points hémisphériques opposés pour la rénovation des siècles et de sa surface, de telle sorte que la mer prenne la place des terres, et qu'il y ait des modifications radicales de lieux et de climats (1). Toutes les parties de la terre doivent prendre successivement de multiples aspects et positions vis-à-vis du soleil, pour permettre à l'infinie complexité des êtres de se développer en son sein. A cette fin, les mouvements sont tels que les diverses portions se substituent les unes aux autres, pour que chacune d'elles puisse, à son tour, obtenir la situation qu'ont toutes les autres ensemble devant le soleil ; pour que chacune d'elles participe de toute vie, de toute génération, de toute félicité (2). Il n'y a rien, dans la nature, sans cause finale, sans une providence instinctive qui veille à la vie des choses. La raison du mouvement terrestre est la rénovation de sa masse. Les êtres qui ne se peuvent perpétuer sous un seul aspect se perpétuent par la multiplicité alternative de leurs faces. Bruno annonce déjà sa théorie de la matière. La matière des choses est incorruptible

(1) *Cena*, G. I., 95.

(2) *O. c.*, 120.

et chacune de ses parties doit revêtir toutes les formes afin que, selon sa capacité, elle se fasse toutes choses et soit toutes choses, sinon en un seul instant, du moins en des instants divers, et suivant certaines vicissitudes. Chaque partie de la matière devient, successivement, tous les objets de ce monde. Pour Bruno, la matière contient toutes les formes possibles en même temps, mais chacune de ses parties ne les renferme pas toutes ensemble. Il faut donc en arriver, d'une manière ou d'une autre, à ce que les parties elles-mêmes prennent les différentes déterminations. Puisque la mort et la dissolution ne conviennent pas à la masse entière et que la nature ne doit pas s'annihiler, il est nécessaire que les astres se renouvellent petit à petit, dans un certain ordre, et que les parties se substituent et empruntent leurs formes les unes aux autres, pour que chacune d'elles prenne successivement la place de toutes les autres. Ainsi, la conservation des mondes exige leur continuel changement (1).

L'explication donnée dans le *De l'Infinito, Universo, e Mondi* — toujours en fonction de leur conservation — de la légèreté et de la gravité des corps, est celle du *Timée*. « Il faut tirer cet unique principe, dit Platon, que c'est la tendance de chaque chose à se réunir aux choses de même espèce qui rend pesant ce qu'on soulève, qui fait appeler haut le point vers lequel tend notre effort et donner les autres noms aux qualités et aux fonctions contraires (2). » De même, pour Bruno, les parcelles de feu qui s'élèvent dans le ciel sont mues,

(1) *Cena*, G. I., 113.

(2) *Timée*, 184.

non par leur légèreté, mais par leur instinctive impulsion vers le soleil, lieu de leur conservation. Les pierres qui tombent ne sont pas graves, mais simplement se portent vers la terre, qui est leur milieu le plus favorable. Si une pierre était libre dans l'espace, en un point équidistant de deux terres, de sorte que, par sa constitution, elle soit dans la même relation par rapport à toutes les deux, et également désireuse de se rapprocher d'elles, cette pierre demeurerait fixe, n'ayant pas d'inclination plus grande pour l'une que pour l'autre. Mais si l'une des terres lui était plus semblable par sa nature, et par conséquent plus apte à la conserver, la pierre se porterait immédiatement vers celle-là. C'est donc l'*appétit de vivre* qui meut les corps et les dirige (1).

L'influence d'Empédocle est manifeste, pour qui le semblable attire le semblable. Chez Bruno, en effet, tout mouvement naturel d'une chose ne s'explique que par le besoin, pour cette chose, de fuir son contraire et ce qui ne lui convient pas, et de se rapprocher de ce qui lui ressemble et qui est favorable à son existence (2).

Précisant et généralisant ce besoin, il le compare à l'attrait sexuel. De même que la femelle est poussée vers le mâle et le mâle vers la femelle, de même chaque être, chaque herbe, chaque animal, se dirigent plus

(1) *De l'Infinito*, G. I., 371. La même idée est reprise page 378 : « Perché, indifferentemente, ogni cosa si muove o qua o là, ovunque sia il luogo della sua conservazione. E diciamo... che, se infra la terrafusse altro corpo, le parti della terra violentemente vi rimarrebbono, e indi naturalmente montarebbono. E non negara Aristotele che, se le parti del fuoco fussero sopra la sua sfera... descenderebbono naturalmente. Vedete dunque, quanto bene naturalmente determinino su e giù, grave e lieve, dopo che arrete considerato, che tutti i corpi, ovunque sieno e dovunque si muovano, ritegnono e cercano al possibile il loco della conservazione. »

(2) *Infin.*, G. I., 402.

ou moins vers leur principe vital, le soleil ou d'autres astres. Le fer se précipite vers l'aimant, la paille vers l'ambre et, en un mot, tout ce qui est aspire à son semblable et fuit son contraire. Tout est mû par un principe intérieur et une âme providentielle. Il ne faut pas dire, selon Bruno, que l'aimant attire le fer, l'ambre la petite paille, le soleil l'héliotrope ; mais que, dans le fer, il y a comme un instinct éveillé par la vertu spirituelle qui émane de l'aimant. Grâce à cet instinct excité, le fer va de lui-même vers l'aimant. Il en est de même de la paille vis-à-vis de l'ambre et généralement de tout ce qui désire devant la chose désirée, à laquelle elle tend d'ailleurs à se convertir, dans la mesure du possible (1).

Il y a donc, dans toutes les choses, une spontanéité primitive, qui est une volonté naturelle de vivre et de se conserver. Nous voulons bien accorder un instinct admirable au hérisson qui vise sa proie avec précision ; à plus forte raison, en devons-nous reconnaître un plus merveilleux aux astres qui accomplissent avec une exactitude rigoureuse et mathématique des révolutions utiles à leur existence et à celle des êtres qu'ils enferment (2). Tout ce qui est, nous apparaît ainsi comme

(1) *Cena*, G. I., 77, 107. Bruno déduit aussi la conclusion suivante, au sujet de l'influence exercée par la lune sur les marées : « Da questo considerar che nulla cosa si muove localmente da principio estrinseco senza contatto più vigoroso della resistenza del mobile, dipende il considerar quanto sii solenne goffaria e cosa impossibile a persuadere a un regolato sentimento, che la luna muove l'acqui del mare, caggionando il flusso in quello, fa crescere gli umori, feconda i pesci, empie l'ostreche e produce altri effetti ; atteso che quella di tutte queste cose è propriamente segno e non causa. Segno e indicio, dico, perche il vedere queste cose con certe disposizioni della luna, e altre cose contrarie e diverse con contrarie e diverse disposizioni, procede dal ordine e corrispondenza delle cose, e le legi d'una mutazione, che son conformi e corrispondenti alle leggi de l'altra. » (*O. c.*, p. 107.)

(2) *Infinito*, G. I., p. 348 et surtout *Immenso*, V, 1, 1.

l'expression d'une vie universelle se déployant partout, pour protéger et enrichir l'individu. Une Âme se manifeste diversement, qu'il nous faut envisager de plus près.

II

Les mondes qui peuplent l'espace et les choses infinies qui les remplissent nous semblent animés. Qu'est cette Âme universelle ? Quelles sont ses fonctions et sa nature ? Où est-elle et comment forme-t-elle les différents êtres, sans se partager ni se modifier elle-même ? Voilà des questions que nous devons essayer de résoudre.

Nous avons dit que les mondes sont des organismes. Comparons-les maintenant à nous-mêmes, qui avons un aspect psychique, spirituel, et un aspect corporel. Chaque monde, ou mieux l'Univers dans sa totalité est un organisme infini ayant un corps et une âme. Mais c'est l'âme qui a la priorité. Il rejette, avec Platon (1), l'idée que l'âme n'est que l'harmonie des composés (2) ou, avec Plotin, qu'elle est l'entéléchie du corps (3). C'est l'âme qui commande, c'est elle qui dirige et vivifie. Elle n'est pas le résultat d'un accord entre les éléments mais, au contraire, principe actif d'harmonie (4). D'autre part, l'âme n'est pas, comme veut Aristote, une forme accidentelle du composé, l'entéléchie immédiate d'un corps, quelque chose

(1) Sur les influences néo-platoniciennes. Cf. Tocco, *Opere latine*, Firenze, 1889, p. 332 et suiv.

(2) Platon, *Phédon*, éd. Garnier, Paris, p. 150 et suiv.

(3) Plotin, *Enn.*, § IV, 7, 8.

(4) Bruno, *Spaccio*, G., II, § 10.

de ce corps, comme le corps est quelque chose de cette âme (1). L'âme, dans la philosophie brunienne, est bien la Forme, mais ce n'est pas la forme d'Aristote. Elle est, comme dans la philosophie stoïcienne, un principe subsistant. Elle constitue la substance des formes aristotéliennes, elle est la cause productrice des déterminations, non une détermination particulière (2). C'est l'âme qui gouverne le monde. Plotin avait déjà repris l'argumentation du Phédon, pour donner à l'âme la maîtrise sur le corps, mais il n'aimait pas la comparer à un pilote dans un navire, car c'est le corps qui est contenu dans l'âme, comme l'effet passager dans la cause permanente (3). Bruno, au contraire, pour souligner que c'est l'âme qui dirige les composés, emprunte à Platon l'image équivoque du pilote (4). Au fond, il adopte l'interprétation de Plotin qui dit « que l'âme universelle ne gouverne pas son corps de la même manière que nous ; elle n'y est pas liée ; l'âme universelle, au contraire, enchaîne en elle-même son propre corps, qui relie avec elle tous les êtres compris en lui ; elle n'est pas elle-même enchaînée par ces corps qu'elle enchaîne : elle les domine (5) ». Bruno reprendra pour son compte le mot de Plotin, savoir que l'âme du monde dirige plus facilement l'Univers que notre âme ne dirige notre corps (6).

Ainsi, notre philosophe oppose l'Âme à la matière, le principe actif au principe passif.

(1) Aristote, *De Anima*, II, 2, 214 A et II, 1 (à la fin).

(2) Bruno, *Causa*, G. I., 183 à 185.

(3) Plotin, *Enn.*, IV, 9, 20 à 23.

(4) *Causa*, G. I., 177.

(5) *Ennéades*, II, 9, 7. Texte établi et traduit par M. Emile Bréhier, dans la collection Guillaume Budé.

(6) *Causa*, G. I., 177.

*
* *

Quelle est donc la fonction propre de cette âme ?

Dans le deuxième traité de la quatrième Ennéade (§ 2) Plotin dit que « c'est par son unité multiple que l'âme communique la vie à toutes les parties de l'univers ; c'est par son unité indivisible qu'elle dirige tout avec sagesse ». Cette idée, qu'il reprend sous plusieurs formes (3), est en somme l'affirmation stoïcienne généralisée que l'âme est une force organisatrice de l'univers et des moindres parties qui le composent.

*
* *

Il en est de même chez Bruno.

L'Âme, est-il dit dans le *De Minimo*, est un minimum, ce qui signifie qu'elle est un principe irréductible. C'est elle qui circule, en quelque sorte, à travers l'infinité des êtres, elle qui groupe, renferme et circonscrit, entre certaines limites, les éléments des corps composés. C'est la force qui forme et qui maintient toutes choses et qui n'est, cependant, affectée par aucune altérité ni aucune passion (4). L'Âme nous apparaît donc ici comme un principe d'organisation, de conservation et de mouvement. C'est le principe stoïcien étendu à toutes les particules du monde. Nous verrons plus loin, quand nous étudierons l'Intellect

(3) *Ennéades*, IV, 4, 36 : « L'univers est un être éveillé et vivant dans toutes ses parties, quoiqu'il le soit dans chacune d'une manière différente... Il serait donc impossible que l'univers fût vivant, si chacune des choses qu'il contient ne vivait de sa vie propre. » Traduction Bouillet, II, 393.

(4) *De Minimo*, I, caput., 2 ; et II, caput. 6.

universel, qu'elle possède d'autres fonctions. Il s'agit maintenant des fonctions qui maintiennent le monde et les êtres, et leur donnent l'activité (1). En l'Ame du Monde est le pouvoir de réunir les éléments contraires, de tempérer et d'harmoniser les qualités discordantes et de maintenir les composés animaux. Elle préside à toute l'activité vitale, ramifie les nerfs, dirige la nutrition et le développement des organismes. C'est elle aussi qui, sous la nécessité universelle de la dissolution, sépare les éléments et dissocie les corps, exerçant son action de la région la plus intime de l'être, si toutefois on peut situer une activité qui est partout. Elle domine la matière et en effectue toutes les combinaisons. La matière indéterminée reçoit de l'Ame ses déterminations spéciales ; car l'Ame du Monde est l'acte de tous les êtres (2).



Mais, ce principe organisateur, qu'est-il ? Bruno l'assimile parfois, avec Héraclite et les stoïciens, à un souffle ou à un feu. Ce feu s'alimenterait aux éléments matériels, susciterait la flore et la faune, occasionnerait les éruptions volcaniques, lesquelles, dit-il, témoignent que, dans les viscères terrestres, comme en chaque organisme, vit un feu occulte. Il faudrait d'ailleurs distinguer deux feux ; le premier, interne, serait l'Ame ; le deuxième, externe, est produit par la chaleur solaire. Tandis que le feu solaire réchauffe la surface de la terre,

(1) *Eroici Furori*, G. II, 364.

(2) *Spaccio*, G. II ; *Causa*, G. I., 183, 188.

par exemple, le feu intérieur la ferait tourner, pour présenter à la première chaleur des surfaces différentes et pour la sauver de la combustion. Il en va de même de tous les corps vivants qui jouiraient également de deux sortes de chaleur en équilibre : la chaleur animale et la chaleur solaire. Quand la chaleur animale cesse d'activer l'organisme, l'autre chaleur exerce, de l'extérieur, son action dissolvante. D'où la putréfaction du cadavre (1). Ces réminiscences (2) ne constituent pas cependant le fond de sa conception générale de l'Âme du Monde, posée comme énergie organisatrice de la matière et comme énergie opposée à la matière. Pour Bruno, à la différence des stoïciens, l'Âme n'est pas matérielle, mais, d'autre part, elle n'est pas non plus extérieure. Bruno rejette de toutes ses forces le premier moteur qui limiterait le monde. Car ce qui limite et ce qui est limité doivent être de même substance. Il unifie, à l'exemple du stoïcisme, le moteur et le mobile, la forme et la matière, sans réduire, pourtant, la divinité à un simple principe physique, comme il apparaîtra par la suite de cette étude. C'est donc au sein même de la nature qu'il faut distinguer l'aspect spirituel et l'aspect matériel. Le moteur universel n'est pas dans un lieu déterminé, mais pénètre et vivifie tous les êtres, constitue leur énergie intime et inhérente et figure du dedans la matière infinie. La distinction de moteurs et de mobiles, telle que la conçoit Aristote, ne s'accorde pas, selon Bruno, avec la nature

(1) *De Immenso*, VI, cap. 14 et 15.

(2) Voir aussi Aristote, dans *Météor*, livre IV. Pour Aristote, la génération est un effet de l'action du chaud sur le froid, et la putréfaction est l'action du froid sur le chaud, l'une des qualités, le chaud ou le froid, restant intérieure et l'autre extérieure au corps.

des choses. Moteurs et mobiles, soleils et planètes, objets particuliers sont également animés; et l'Ame du Monde est l'énergie intrinsèque qui les agite. L'esprit, la vie, pénètre tout, est en tout et meut la matière qu'elle féconde et domine (1).

A cette question : qu'est cette force organisatrice ? nous répondons : elle est l'un des principes constitutifs de l'univers et de son contenu. L'Ame du Monde, qui est en toutes choses et emplit toutes choses, est donc un principe des choses. Nous disons : un principe ; car nous verrons que les objets ont, comme chez les stoïciens, deux principes constitutifs : l'Ame et la Matière. Chez Bruno, ces principes ne seront eux-mêmes que deux expressions d'une même substance divine, plutôt que deux réalités subsistantes. L'Ame universelle est la même pour tous les êtres. Suivant les cas, elle en produit qui semblent tantôt avoir la vie sans le sentiment ; ou ensemble la vie et le sentiment, sans intelligence ; ou bien n'avoir aucune de ces qualités et être inertes. Mais quelles que soient leurs conformations, leurs facultés et leur durée, l'Ame demeure intacte, identique à elle-même, indestructible (2). L'Ame est d'abord, pour Bruno, la Forme de l'univers, opposée à la Matière. Mais il prend soin d'insister sur ce qu'il la distingue aussi des formes aristotéliciennes. Tandis que, pour Aristote, les formes sont ce qu'il y a de plus réel dans les objets, pour Bruno, ce sont des aspects transitoires de la réalité ; des formes extérieures et accidentelles qui varient,

(1) *De Immenso*, I, caput. 6, liber VII, caput. 8.

(2) *Causa*, 183.

parce qu'elles ne constituent pas la Forme, mais ses modalités fugitives. L'Âme seule est permanente sous la multiplicité des figures et des changements. Elle en est leur principe et, si elle disparaissait avec les corps singuliers qu'elle figure, elle entraînerait, par le fait même, l'anéantissement du monde (1).

La nature excellente qui meut, vivifie, conserve les corps, leur donne la sensibilité et l'intelligence, ne peut être le résultat de leur harmonie et de leur organisation, ne peut être l'effet de ce dont elle est la cause. Elle est, au contraire, principe intrinsèque de symétrie et d'ordre, indissoluble et subsistant, sous la diversité des choses singulières. Et c'est cette même Âme du Monde qui prend, chez l'homme, non seulement l'aspect végétatif et sensitif, mais aussi l'aspect rationnel, intellectuel et éthique (2).



L'Âme du Monde est éternelle.

Elle n'est sujette ni à la dissolution, ni à la composition. Rien en elle ne change, ne se forme ni ne se déforme. Elle demeure éternellement ce qu'elle est. Par conséquent, elle ne peut mourir d'aucune sorte, parce que la mort est la séparation des parties conjointes dans le composé ; et ce qui cesse d'exister, c'est cette amitié accidentelle qui les avait unies, une forme particulière d'association d'atomes. Mais l'Âme universelle, qui est la réalité organisatrice de ces groupe-

(1) *Causa*, G. I., 184, 185.

(2) *Spaccio*, G. II, 10.

ments atomiques, est immortelle et ne cesse d'être en activité. La naissance est comme le déploiement de forces latentes dans un centre de formation ; la mort est l'enveloppement, le repliement de ces mêmes forces ; d'où la désagrégation des corps. Ce double processus de l'Ame est éternel. L'immortalité ne réside pas dans la conformation spéciale d'un être, mais dans la force interne qui le conforme, comme aussi, nous le verrons, dans les éléments matériels qui le constituent. Aussi bien l'Ame que l'atome sont indivisibles et immortels (1).

Le principe formel et vital, qui n'est pas moins durable que la matière elle-même, ne consiste donc pas dans les accidents qui résultent de la composition, mais dans une substance indivise, indissoluble et inépuisable, où il n'y a, comme dans les composés fortuits, ni désir de conservation, ni crainte de la mort (2).

Bien qu'elle soit en intimité avec les corps, il ne faut pas croire qu'elle se compose ou se mêle avec eux. Une telle combinaison convient à des êtres de même nature, aux corps entre eux, à des parties matérielles entre elles. Mais l'Ame est un principe immatériel, qui forme les objets et les meut du dedans, de leur intimité la plus profonde, et par lequel ont lieu toutes les compositions. C'est donc un principe intrinsèque, à la fois, et immatériel. Nous avons vu que Bruno le compare au nocher d'un navire. De même que le nocher commande et organise le mouvement de l'intérieur du navire, sans se confondre avec lui ; de même

(1) *Causa*, G. I., I, 183.

(2) *Causa*, G. I., 183 ; *De l'Infinito*, G. I., 372 ; *Spaccio*, G. II, 9 ; *De Minimo*, I, cap. 3.

l'Âme du monde est l'énergie inhérente à la matière, sans cesser de s'en distinguer comme un principe opposé. Encore que cette comparaison soit peu heureuse et soulève de faciles objections, il n'en faut retenir que cette idée : l'Âme du monde est un principe actif, intérieur et incorporel, et elle s'oppose au principe corporel dont elle est l'énergie (1).

III

L'Âme nous est apparue, dans cette philosophie, comme le moteur interne des mondes, leur principe de vie et d'organisation, la source de l'instinct universel de conservation, comme une force spirituelle et indestructible qui organise tous les êtres, produit tous les mouvements et tous les changements. Chaque objet est vivant et l'Âme est partout.

Mais comment est-elle partout ?

Comment une même Âme peut-elle se morceler ? Comment gouverne-t-elle les êtres particuliers, sans s'éparpiller, en quelque sorte, dans leur multiplicité ?

Bruno trouvera la réponse à cette question dans les *Ennéades* (2). L'Âme du monde ne se morcelle pas, elle n'est pas comme co-extensive au corps qu'elle dirige, parce qu'elle n'est pas corporelle et qu'elle n'a, avec le corps, aucune commune mesure. L'Âme du monde est tout entière partout. Chaque partie de l'univers la contient toute à sa façon. Elle demeure

(1) *Spaccio*, G. II, 9.

(2) Plotin, *Enn.*, VI, 4, 7 ; cf. Tocco, *o. c.*, p. 332 et suiv.

indivise et totale dans la matière infinie, comme dans chacun de ses atomes. Elle est la même dans la partie et dans le tout. Tandis qu'un objet quelconque se distingue corporellement, en tant que tout et en tant que partie, l'énergie qui le forme et qui l'anime, l'Ame du monde, elle, est égale et entière dans le tout et dans la partie. Il n'y a donc pas une infinité d'âmes qui animent une infinité d'êtres, mais une Ame du monde unique pour tous et la même indivisiblement en chacun d'eux (1).

Bruno, après Plotin (2), nous donne une comparaison explicative. La présence totale de l'Ame, et dans le tout et dans la partie, n'est pas une présence matérielle. Elle est difficile à expliquer, dit-il, sinon par cette analogie ; imaginez une voix qui se fait entendre dans une salle. Toute la voix est dans toute la salle et dans chacune de ses parties ; de telle sorte qu'un quelconque auditeur percevra toute la voix ; et il en va de même de tous les auditeurs. Et si cette voix était assez forte pour atteindre l'univers, elle serait tout entière partout et dans chacun de ses points (3).

Pour représenter l'ubiquité de Dieu, un prêtre, dit-on, fit construire un grand crucifix, épousant la superficie totale de la voûte de son église. Mais cette image, proteste notre philosophe, est inadmissible. Car elle représente Dieu couvrant toute l'église ; elle ne le représente pas, couvrant chacune des parties de la totalité de son être. La présence du crucifix et la pré-

(1) *Causa*, G. I., 187.

(2) *Enn.*, VI, 4, 12.

(3) *Causa*, G. I., 189. Le rapprochement avec *Ennéades*, VI, 4, 12 a été signalé par Gentile, *opere italiane di G. B.*, I, p. 189, n. 2. Bari, 1907.

sence de Dieu, qu'elle suggère, sont des présences corporelles. Mais la présence de l'Âme du monde, en chaque chose, est une présence spirituelle (1).

Ainsi, l'Âme du monde est tout entière partout.

Mais un nouveau problème surgit : les objets particuliers, chez Bruno comme chez Plotin, sont vivants, sont animés. Ces objets ont-ils une âme propre ou bien sont-ils organisés directement, en quelque sorte, par l'Âme universelle ? C'est, en somme, le problème capital du rapport entre l'Âme du monde et les âmes singulières.

IV

Il est vrai que, comme Plotin, Bruno dit que l'Âme est toute partout et que, pour expliquer cette présence totale en chaque être, il emploie aussi la comparaison de la voix. Mais il faut prendre garde que, si les expressions sont les mêmes, la chose est différente.

En effet, pour Plotin, les âmes particulières tirent, sans doute, de l'Âme universelle, leur principe vital, mais leur individualité est respectée. L'unité de l'Âme est ici générique : ce n'est pas une unité numérique (2).

Dans le *Timée* (3), l'Âme du monde occupe une place intermédiaire entre le monde et Dieu ; elle est un mixte. Plotin s'inspire de ce passage pour dire que l'Âme est, à la fois, unité et pluralité, qu'elle participe, à la fois, de l'essence indivisible et de l'essence divisible (4).

Mais comment une essence peut-elle être dans une

(1) *Causa*, G. I., 189, 244-245, *Sig. Sig. Pars.*, II, 3.

(2) *Ennéades*, IV, 9, 1, traduction Bouillet ; cf. notes.

(3) *Timée*, édition Cousin, XII, 125, 126.

(4) *Enn.*, IV, 2, 1.

multitude d'âmes ? Plotin répond que, ou bien elle est une et entière dans toutes les âmes, ou bien cette essence une et entière demeure en elle-même ce qu'elle est et engendre toutes les âmes. Plotin soutient la deuxième alternative : l'Ame du monde est simplement l'unité à laquelle se rapportent les autres âmes ; c'est en ce sens qu'elle est présente dans leur multiplicité (1).

Porphyre (2), résumant cette théorie, écrit : « Les âmes particulières subsistent aussi bien que l'Ame universelle, indépendamment du corps, sans que l'unité de l'Ame universelle absorbe la multiplicité des âmes particulières, ni que la multiplicité de celles-ci morcelle l'unité de celle-là. »

En somme, les âmes particulières, dans cette théorie, sont subsistantes en elles-mêmes, comme subsistante est leur unité, l'Ame universelle, sans qu'il y ait entre celle-ci et les premières séparation absolue. Cette théorie, d'ailleurs, se rattache à une intuition générale de la réalité.

Plotin conçoit le réel comme une sorte de jaillissement continu (3) qui va s'affaiblissant au fur et à mesure qu'il s'éloigne de sa source. Cette réalité a des termes dont l'un se distingue de l'autre sans en être absolument séparé. La réalité absolue, parfaite, est au sommet et produit, sans se diminuer et sans s'augmenter, en restant elle-même et transcendante, une réalité moindre ; et ainsi de suite. L'opposition et la

(1) *Enn.*, IV, 9, 5.

(2) Porphyre, *Principes de la Théorie des Intelligibles*, 1, 39. Passage traduit par Bouillet dans *Ennéades*.

(3) Bréhier, *Phil. de Plotin*, in *Rev. des Cours et Conf.*, 1921-1922, I, 650-651.

dégradation sont continues et sans coupure, entre l'Un et l'Intelligence, l'Intelligence et l'Âme. Une hypostase jaillit de la plénitude de l'autre, sans l'affecter d'aucune façon. C'est de la même manière que les âmes individuelles sortent de l'Âme universelle (1). Lorsque Plotin dit que toutes les âmes sont une seule Âme, ce n'est pas parce que toutes les âmes forment une seule Âme, mais parce que toutes procèdent d'une seule Âme, qui ne se divise pas en faisant naître cette multitude, mais qui demeure tout entière (2). Et si l'on demande à Plotin comment une substance peut engendrer cette pluralité substantielle, tout en restant ce qu'elle était, il répond : « Après avoir invoqué le secours de Dieu, disons que l'existence de l'Âme une est la condition de la multitude des âmes, et que cette multitude doit procéder de l'Âme qui est une (3). » Mais la véritable signification de cette réponse se trouve dans l'intuition d'une réalité qui s'épand à jet continu et qui engendre sans cesse des formes inférieures : « Il est naturel à chaque essence de produire quelque chose au-dessous d'elle, de le tirer d'elle-même par un développement.. dans lequel un principe indivisible procède à la production d'un objet sensible et où ce qui précède demeure à sa propre place, en même temps qu'il engendre ce qui suit, par un pouvoir ineffable, essentiel aux natures intelligibles (4). »

(1) *Enn.*, IV, 3, 3 et IV, 3, 5.

(2) *Enn.*, IV, 9, 4.

(3) *Enn.*, IV, 9, 4.

(4) *Enn.*, IV, 8, 6. Traduction Bouillet, II, 489.

*
* * *

Il en va autrement chez Bruno, pour qui les âmes particulières sont les *modes* de l'Ame universelle.

La différence est capitale.

L'Ame du Monde n'est plus l'hypostase qui engendre, sans se diminuer, les âmes et les êtres inférieurs à elle, mais le principe qui fait intrinsèquement et formellement partie des êtres (1). Il n'y a que deux principes des choses qui soient constants et subsistants ; c'est la matière et l'Ame universelle. Les âmes particulières et les corps particuliers ne sont que leurs modes et leurs accidents. Il n'y a pas d'autre forme que cette éternelle compagne de la matière (2). Pour Bruno, c'est l'Ame du monde qui se retrouve en toutes les choses et non les âmes particulières qui n'en sont que les modalités. C'est elle qui remplit toute la matière, qui est le vrai acte et la vraie forme de toutes les choses. « L'Ame du monde est, à la fois, le principe formel constitutif de l'univers et de ce qui y est contenu (3). » Elle est une, dit-il, sous la diversité de toutes les choses ; c'est la même Ame dans tous les êtres singuliers, quelles que soient leurs différences (4). Les âmes individuelles nous apparaissent, non comme des réalités subsistantes, mais comme les aspects singuliers et multiples de l'Ame universelle ; non comme des substances, mais comme les accidents de cette Ame unique. L'Ame du

(1) *Causa*, G. I., 177.

(2) *Causa*, G. I., 184-185 ; *Spaccio*, G. II, p. 8 et suiv.

(3) *Causa*, G. I., 183.

(4) *Causa*, G. I., 183.

monde est une et indivise dans toutes les choses particulières (1).

Ici se pose une question difficile : comment, dans ce cas, expliquer les différences entre les êtres, puisque c'est la même âme indivise qui les organise et qui les meut ? C'est un nouveau problème que nous examinerons dans un prochain chapitre (2).

Pour le moment, il importe de remarquer que si, nulle part, dans l'œuvre de Bruno, le rapport de l'Âme du monde avec les âmes singulières n'est explicitement énoncé, il ne s'en déduit pas moins des données que nous avons présentées. Il n'y a pas, à côté de l'Âme éternelle et infinie, une infinité d'âmes spirituelles et finies : celles-ci ne sont que des circonstances ou des aspects de l'autre.



La ressemblance des termes et des images a permis de confondre, non sans laisser subsister un grand malaise, la théorie de Bruno avec celle de Plotin.

Selon Felice Tocco (3), les âmes individuelles, chez Bruno, sont des réalités subsistantes, aussi bien que l'Âme du monde. « Et quand nous aurons dit, ajoute-t-il, que les âmes individuelles sont comme des fulgurations de l'Âme du monde, nous ne saurons pas, pour autant, si celle-ci seulement se doit tenir pour substance, et les autres pour ses accidents

(1) *Causa*, 251.

(2) Voir page 44 et chap. deuxième.

(3) F. Tocco, *Opere latine di G. Bruno, esposte e confrontate con le italiane*, p. 387 et suiv. — R. Charbonnel (*Éthique de G. Bruno*, 202, 213), a suivi les traces du commentateur italien.

ou ses effets transitoires ; ou bien si ces effets ont la même consistance et permanence que leur cause. L'intuition panthéistique mène à la première alternative, la monadologie à la seconde. Et il semble que Bruno se soit arrêté à cette dernière, parce que dans le *Minimo* comme dans le *Della Causa*, l'âme individuelle n'est pas considérée comme l'activité commune de toutes les monades qui forment l'organisme, mais comme une monade *sui generis*, qui servirait de centre ou de noyau d'agrégation à toutes les autres... Bruno croit que toute l'âme réside dans le cœur et que, de là, elle rayonne son action à travers tout l'organisme. »

Les passages du *De Minimo* et du *Della Causa* sur lesquels Tocco étaie ses affirmations sont les suivants :

1^o « Quare solum per individuum animæ substantiam sumus id quod sumus, quam circum veluti centrum quoddam, ubique totum, atomorum exglomeratio fit et agglomeratio. Unde per nativitatem et adolentiam spiritus architector expanditur in hanc quam consistimus molem, et a corde diffunditur. » (*De Minimo*, I, caput. II) ;

2^o « Plotino lo dice padre e progenitore, perchè questo distribuisce gli semi nel campo della natura, ed è il prossimo dispensator delle forme. Da noi si chiama artefice interno, perchè forma la materia e la figura da dentro, come da dentro del seme o radice manda ed esplica il stipe ; da dentro il stipe caccia i rami ; da dentro i rami le formate brance... Similmente negli animali spiegando il suo lavoro dal seme prima, e dal centro del cuore a li membri esterni, e da quelli al fine complicando verso il cuore l'esplicate facultadi,

fa come già venesse a ringlomerare le già distese fila. Or, se credemo non essere senza discorso e intelletto prodotta quell'opra, come morta, che noi sappiamo fengere con certo ordine e imitazione ne la superficie della materia, quando scorticando e scappellando un legno, facciamo apparir l'effigie d'un cavallo, quanto credere dobbiamo essere maggiore quel intelletto artefice, che, dal intrinseco della seminal materia, risalda l'ossa, stende le cartilagini... quanto dico, più grande artefice è questo il quale non è attaccato ad una sola parte de la materia, ma opera continuamente tutto in tutto ? » (*Causa*, G. I., 174-5).

Ces textes ne nous paraissent pas probants. Dans le premier, c'est évidemment l'expression « individuum animæ substantiam » qui laisse croire à une âme individuelle subsistante et indépendante, en dehors de l'Âme du monde. Mais le mot substance n'est pas ici employé par Bruno en son sens rigoureux. Nous apprendrons dans le chapitre que nous consacrons à Dieu que ce mot de substance ne s'applique même pas à l'Âme du monde qui n'est, comme la Matière, qu'un attribut de l'unique substance divine.

Quant à l'autre idée, empruntée, semble-t-il, à Crysippe (1), savoir que l'âme est localisée dans le cœur, Bruno ne l'emploie pas non plus dans un sens absolu. Il s'agit simplement, dans ces deux textes, de la façon dont l'Âme cosmique s'exprime dans un être particulier et organise un composé où toutes les parties n'ont ni les mêmes fonctions, ni la même importance.

(1) Calcidius, *Ad Timaeum*, cap. 220 ; cf. Ruggiero, *Filosofia Greca*, II, 113. Bari, 1921.

Accorder au cœur des animaux une valeur centrale dans le composé empirique n'est guère plus étonnant que de reconnaître à la racine sa part capitale dans la vie d'une plante et ce n'est nullement affirmer l'existence — en tant que réalités distinctes — des âmes individuelles. Car Bruno n'a jamais soutenu que la diversité des êtres et des fonctions d'un même être exclût la présence de l'Ame cosmique et exigeât des âmes individuelles localisées. Au contraire, c'est l'Ame universelle qui fait toutes les différenciations.

C'est là un autre problème, que nous avons déjà rencontré et que nous avons à résoudre (1).

De plus, en lisant attentivement le texte italien, on s'apercevra qu'il est loin de servir la thèse de Tocco,

Car il traite exclusivement de l'Ame du monde (2), qui organise la matière du dedans, fait sortir la plante d'une semence, l'animal de l'œuf, qui, par le cœur, auquel elle donne une fonction prépondérante, distribue son énergie dans tout l'organisme, et *qui opère continuellement tout entière en toute chose*.

Qu'on le remarque bien, c'est de l'Ame du monde qu'il y est question, et non des âmes individuelles, qui ne représentent ici, dans chaque animal et dans chaque plante, que ses modes singuliers, ses expressions accidentelles dans des êtres finis.

La monadologie à laquelle, selon Tocco, Bruno semble s'être arrêté, est très différente de celle de Leibniz, qui a pu s'en inspirer, certes, mais qui l'a modifiée selon son génie propre. Si toutes les parties

(1) Voir page 41 et chap. deuxième.

(2) Ou plus exactement de sa principale faculté : l'Intellect universel, que nous étudierons dans le prochain chapitre.

de l'univers sont animées, si la matière de Bruno est constituée d'atomes vivants, il faut toujours se rappeler que l'Âme du monde est unique pour le tout et pour la partie, et que, indivise en chaque objet, c'est elle qui se contracte en quelque sorte, dans chaque atome. Tandis que les monades de Leibniz ont une âme permanente et réelle, celles de Bruno ont une activité commune, et c'est l'Âme cosmique. On peut bien parler encore d'âmes individuelles, à la condition qu'on y voie les propres accidents et les modalités de l'Âme universelle.

Vouloir, comme fait Tocco, assurer aux choses finies des âmes subsistantes, au même titre que l'Âme universelle, c'est nier de cette dernière toutes les fonctions que nous lui avons reconnues et que Bruno expose, sans ordre ni méthode, il est vrai, mais assez abondamment pour ne pas permettre qu'on les néglige.

En outre, il est un passage du *Della Causa*, fort important pour les conséquences qu'on en déduit et qui intéressent notre question (1) : L'homme, dit-on, est un composé, et son âme le résultat d'une symétrie et d'une harmonie organique, c'est-à-dire l'acte du corps. De là, à juste titre, la crainte de la mort, qui est la séparation du composé et, partant, l'évanouissement de l'harmonie ou âme particulière. C'est une erreur, dit notre philosophe ; pas plus que le corps, l'âme

(1) *Causa*, G. I., 184. « Dicono quello esser veramente omo, che resulta dalla composizione, quello essere veramente anima, chè è o perfezione e atto di corpo vivente, o pur cosa cha resulta da certa simmetria di complessione e membri ; onde non è meraviglia se fanno tanto e prendono tanto spavento per la morte e dissoluzione ; come quelli a quali è imminente la iattura de l'essere. Contro la qual pazzia crida ad alta voce la natura, assicurandoci chè non gli corpi nè l'anima deve temer la morte, perchè tanto la materia quanto la forma sono principii constantissimi. »

ne doit craindre la mort, car *la Matière et la Forme sont également des principes immortels*. Ainsi, de l'âme particulière, du corps particulier, il passe, sans transition, à la Forme (l'Ame du monde) et à la Matière. Qu'est-ce à dire ? Cette théorie de l'immortalité substantielle jette un jour sur les rapports de l'Ame du monde avec les âmes singulières. Celles-ci sont considérées comme immortelles, non pas en tant que substances particulières, mais en tant que modalités de l'Ame universelle, où elles se résorbent, en quelque sorte, et trouvent leur éternité et leur indestructibilité. Les âmes particulières ne sont que des aspects, des expressions de l'Ame du monde, et qui assurent aux êtres une individualité transitoire.

Nous rencontrons pourtant une difficulté dans la théorie de la transmigration des âmes, qui semble en faveur de l'immortalité personnelle, et par conséquent aussi de l'existence substantielle des âmes particulières. La *Cabala*, les *Eroici Furori*, les Actes du procès de Venise (1) contiennent quelques allusions à ce sujet. Il y paraît, en effet, suivant l'opinion de Pythagore, que les âmes passent d'un corps à un autre et que, de ce fait, soit proclamée leur réalité individuelle. Seulement, il faut prendre garde à ceci, que Bruno n'adopte pas cette théorie, mais l'expose comme une thèse qui mérite qu'on y pense. Il ne s'y arrête pas. Entre l'attitude dogmatique qu'il adopte vis-à-vis de ses doctrines, et celle, flottante et problématique, qu'il prend en face de la métempsychose, la différence est considérable.

(1) *Cabala*, G. II, 252-253 ; *Eroici Furori*, G. II, 300 ; *Procès de Venise*, Doc. XII, 22 r.

Sous l'influence, sans doute, d'une lecture pythagoricienne, il suggère une telle théorie ; mais il s'empresse d'ajouter : « J'estime que, s'il ne faut pas y croire, elle mérite d'être considérée » ; et ailleurs : « Si elle n'est pas vraie, elle paraît, du moins, vraisemblable, selon l'opinion de Pythagore (1). » Nous ne croyons pas devoir faire de la métempsychose de Bruno plus de cas qu'il n'en fait lui-même, surtout qu'elle ne s'ajuste pas à l'ensemble de la doctrine.

La même Âme, tout entière en chaque être, prend des aspects différents. Les âmes individuelles sont justement ces aspects singuliers. Voilà la pensée qui, selon nous, se dégage de cette philosophie.

Puisqu'il faut rendre compte des différences entre les choses d'un même monde, puisque nous percevons des individualités sensibles, ce ne sera plus une distinction entre des réalités, entre des substances, mais une distinction entre les aspects d'un même principe, qui ne produit rien en dehors de lui.

(1) *Doc. de Ven.*, XII, 22 r.

CHAPITRE II

L'ÂME (*suite*)

L'Âme nous est apparue comme la force organisatrice, la source du mouvement et du changement dans les choses. Mais Bruno distingue cette énergie, qui agit et anime l'univers, de l'Intellect universel qui donne aux êtres, en vue de leur protection et de leur harmonie, l'intelligence, l'ordre et l'instinct.

Quel rapport y a-t-il entre l'Âme et l'Intelligence ?

C'est un rapport analogue à celui de l'Âme et des âmes individuelles.

Pour Plotin, l'Intelligence, née de la plénitude de l'Un, engendre à son tour une substance hiérarchiquement inférieure, qui est l'Âme ; parce qu'il est naturel à chaque essence de produire quelque chose au-dessous d'elle (1).

L'Intelligence, pour Bruno, n'est pas une réalité supérieure ou inférieure à l'Âme. La distinction ne sera plus une distinction de substances, mais une distinction de fonctions.

L'Intelligence ne sera pas un principe transcendant à l'Âme, mais simplement une faculté de l'Âme.

(1) *Enn.*, IV, 9, 4.

« L'Intellect universel est la plus intime, la plus réelle et la plus propre faculté de l'Ame du monde (1). »

Bruno a économisé sur Plotin un terme important : il a mis sur le même plan et assimilé deux hypostases : l'Intelligence et l'Ame. L'Intelligence est au niveau de l'Ame, dont elle devient la fonction principale.

Le vocable « Ame » est employé, comme on s'en rend compte, par les textes du chapitre précédent, lorsqu'il s'agit du *principe* constitutif des choses, de leur substance formelle, si l'on peut dire. Mais quand Bruno parle d'Intellect universel, c'est la *cause* efficiente de la nature qu'il envisage (2). La différence est donc entre cause et principe.

Dans les choses particulières, d'abord, tout ce qui est principe, dit-il, n'est pas nécessairement cause. Ce qui est principe d'un être reste dans cet être, demeure dans son effet ; les êtres en sont constitués d'une certaine manière ; il n'y a pas extériorité entre le principe d'un être et cet être lui-même, le principe fait partie de l'être. D'autre part, le principe d'un être, dans les choses finies, n'est pas la cause de cet être. Ainsi, le point est le principe de la ligne, mais non sa cause ; il en est de même de l'instant par rapport à la durée, des prémisses par rapport à une argumentation (3).

Le principe d'une chose est donc ce qui fait intimement partie de sa constitution et qui demeure dans son effet. L'Ame du monde est un principe, parce que

(1) *Causa*, G. I., 173.

(2) *Causa*, G. I., 174.

(3) *Causa*, G. I., 172.

les êtres qui nous entourent en sont constitués. Mais la cause d'une chose est ce qui contribue à sa formation et lui reste extérieur ; elle demeure en dehors du composé qu'elle a produit (1).

Ces distinctions de cause et de principe, réelles lorsqu'il s'agit d'objets singuliers, *ne sont plus que des distinctions d'aspects par rapport à l'Intelligence*. L'Intelligence, en effet, est à la fois cause et principe. En tant qu'efficient, elle ne se confond pas avec les composés et les effets qu'elle produit, parce que son être est différent des êtres transitoires et corruptibles. Mais elle est cause intrinsèque, en ce qu'elle opère, non pas autour et en dehors de la matière, mais à l'intérieur de celle-ci. L'Intelligence est présente et existante en chaque atome (2).

Il y a, comme on voit, une double distinction. Distinction logique, dans la même Ame du monde, entre la cause et le principe, entre l'efficient dont les idées dirigent le développement des êtres et le principe formel dont ces êtres sont intimement constitués. Distinction entre l'Intelligence éternelle et ses modes singuliers, ses figures, ses ordres, ses plans éphémères, ses aspects finis et variables (3).

(1) *Causa*, G. I., 172.

(2) *Ibid.*, 175. « Son tre sorte d'intelletto ; il divino che é tutto, questo mundano cha fa tutto, gli altri particolari, che si fanno tutto ; perchè bisogna che tra gli estremi se ritrove questo mezzo, il quale è vera causa efficiente, non tanto estrinseca, come anco intrinseca, de tutte cose naturale. — Vi vorei veder distinguere come lo intendete causa estrinseca. Lo chiamo causa estrinseca, perché, come efficiente, non è parte de li composti e cose produtte. E causa intrinseca, in quanto che non opra circa la materia e fuor di quella, ma, come è stato poco fa detto. Onde è causa estrinseca per l'esser suo distinto dalla sustanza ed essenza degli effetti, e perchè l'esser suo è come di cose generabili e corrottibili, benchè verse circa quelle ; è causa intrinseca quanto a l'atto della sua operazione. »

(3) *Causa*, G. I., 176.



Au sein de l'Intelligence même, Bruno trouve, comme des points de vue fonctionnels d'un même principe, trois des causes aristotéliennes (1). La cause motrice, la cause formelle et la cause finale seront les trois aspects de l'activité de l'Intelligence.

Qu'est-ce que la *cause efficiente*, chez Bruno ? Elle tient de la cause motrice d'Aristote (2) et de la force agente des Stoïciens (3). En effet, la cause efficiente consiste, pour notre philosophe, comme pour Aristote, en ce que l'agent, possesseur de la forme, informe le sujet patient, en la lui transmettant ou en la suscitant chez lui de ses possibilités latentes. Seulement, cette cause n'est pas, comme pour Aristote (4), extérieure à la nature, l'action seule étant naturelle. Elle est, comme celle des Stoïciens, intimement unie à la matière (5).

L'existence de l'Intellect universel, Bruno la démontre par un raisonnement analogique, qui rappelle l'analyse que fait Aristote des objets en matière et en forme. Nous ne croyons pas, dit-il, produite sans intelligence la figure que nous savons graver, avec un certain art, dans une plaque de bois ou de marbre. A plus forte raison, devons-nous reconnaître une Intelligence universelle qui, tout entière partout, dirige la délicate organisation des êtres vivants, de l'intimité de la matière séminale, et qui dispense, avec ordre et harmonie, et aussi suivant des lois nécessaires et éter-

(1) Aristote, *Phys.*, II, 3, déb.

(2) *De Gen.*, I, 7, 324 a, 9-11. Hamelin, *Système d'Aristote*, p. 273, Alcan.

(3) *Diog.*, VII, 134 ; cf. Ruggiero, *Fil. Greca*, II, 107.

(4) *Phys.*, II, 7, 198 a, 35 et III, 3 déb.

(5) *Causa*, G. I., 173.

nelles, les changements multiples et merveilleux qui se produisent dans l'univers (1).

L'Intelligence remplit l'univers, l'illumine et le guide dans la production des êtres appropriés. La Matière en est imprégnée, figurée, moulée, suivant un ordre admirable, qu'on ne peut attribuer ni au hasard, ni à une cause mécanique (2). Bruno note comment chaque philosophie conçoit et désigne cette Intelligence. Pour les Pythagoriciens, elle est « le moteur et l'agitateur de l'univers, comme l'a expliqué le poète (Virgile, *Énéide*, VI, 726) qui dit :

« totamque infusa per artus

Mens agitat molem, et toto se corpore miscet. »

Les Platoniciens l'appellent « forgeron du monde » (3). Ils la font procéder du monde supérieur qui est, pour eux, le modèle du monde sensible. La matière participe de cette Intelligence, sans lui faire perdre sa quiétude et son immobilité. Les Mages la croient très féconde en semences et la nomment la semeuse, parce que, dit Bruno, « c'est elle qui imprègne la matière de toutes les formes ». Pour Orphée, elle est l'œil du monde, car, explique notre auteur, « elle voit en dedans et en dehors de toutes les choses naturelles, pour que

(1) *Causa*, G. I., 175 : « Or, se credemo non essere senza discorso e intelletto prodotta quell'opra, come morta, che noi sappiamo fengere con certo ordine e imitazione ne la superficie de la materia, quando, scorticando e scapellando un legno, facciamo apparir l'effigie d'un cavallo, quanto credere dobbiamo esser maggior quel intelletto artefice, che, da l'intreseco della seminal materia, risalda l'ossa, stende le cartilagine, incava le arterie, inspira i pori, intesse le fibre, ramifica gli nervi, e con si mirabile magistero dispone il tutto ? Quanto, dico, più grande artefice è questo, il quale, non è attaccato ad una sola parte de la materia, ma opira continuamente tutto in tutto ? »

(2) *Causa*, G. I., 173.

(3) Gentile, dans son édition des œuvres brunniennes (I, 173, n. 3) fait remarquer, après Lasson, que Platon distingue pourtant le démiurge de l'âme du monde.

tout se maintienne intérieurement et extérieurement dans sa symétrie propre ». Empédocle l'appelle « différenciatrice » parce qu'elle développe les formes confuses de la matière et qu'elle fait naître une chose de la corruption d'une autre. Enfin, Plotin qualifie cet Intellect universel de père et de procréateur, parce qu'il dispense les semences dans le champ de la nature (1).

Mais l'Intelligence, chez Bruno, est avant tout l'artiste intérieur de la nature, qu'elle façonne de son intimité. Elle est surtout apparentée à celle des Stoïciens, quoique Bruno n'en parle point dans ce passage. L'Intelligence ne s'impose pas du dehors, comme un agent étranger, mais développe ses idées, c'est-à-dire les formes diverses des corps, spontanément, du sein même de la nature. C'est de la racine qu'elle envoie les tiges, les feuilles et les fruits ; c'est de la semence qu'elle fait sortir les différentes parties des organismes animaux ; en un mot, c'est du plus intime de la Matière qu'elle forme le plan des êtres, qu'elle exprime les idées auxquelles sont subordonnés leur développement et leur harmonie (2).

L'Intellect universel, fonction de l'Ame du monde, est donc intérieur à la nature. Mais l'Ame du monde elle-même, tout comme celle des Stoïciens, ne s'oppose

(1) *Causa*, G. I., 173, 4.

(2) *Causa*, 174 : « Da noi si chiama artefice interno, perchè forma la materia e la figura da dentro, come da dentro del seme o radice manda e esplica il stipe ; da dentro il stipe caccia i rami ; da dentro i rami le formate brance ; da dentro queste ispiega le gemme ; da dentro forma, figura, intesse, come di nervi, le frondi, gli fiori, gli frutti ; e da dentro, a certi tempi, richiama gli suoi umori da le frondi e frutti alle brance, da le brance agli rami, dagli rami al stipe, dal stipe alla radice. Similmente, negli animali spiegando il suo lavoro dal seme prima, e dal centro del cuore a li membri esterni, e da quelli al fine complicando verso il cuore l'esplicate facultadi, fa come già venesse a ringlomerare le già distese fila. »

pas à la matière comme une substance distincte, mais comme la force se distingue du sujet sur lequel elle s'applique. L'Intelligence est donc aussi inhérente à la Matière. Comme cause motrice efficiente, elle n'est pas différente de son effet ni de l'Âme du monde, dont elle n'est qu'un aspect. Mais alors, en quel sens peut-on dire qu'elle forme les ordres et les harmonies naturels ? Comment concevoir cette intériorité et cette compénétration des choses et de l'Intelligence et, à la fois, l'action efficiente de celle-ci ? En somme, quel est, pour l'Intelligence, le processus de la production ?

La réponse est que l'Intelligence est aux objets naturels dans le rapport de notre propre pensée avec ses images et ses conceptions (1). Il ne suffit pas de dire que l'Intelligence, en tant que cause efficiente, suscite les choses de la Matière. Il faut ajouter qu'elle produit les êtres comme nous, nous imaginons et concevons nos idées. L'Intellect cosmique, qui pense de l'intimité de la Matière, produit, par le fait même, les objets sensibles. Penser, pour lui, c'est former la nature, la différencier ; et il pense infiniment.

*
* *

La cause efficiente est un aspect de l'Intelligence. Mais elle suppose un autre aspect et une autre cause : c'est la *cause formelle* ou la raison idéale. Il ne s'agit pas de réalités connexes, mais bien de points de vue différents d'un même principe. C'est par abstraction

(1) *Causa*, G. I., 173 : « L'intelletto universale... così ha rispetto alla produzione di cose naturali, come il nostro alla congrua produzione di specie razionali... »

que Bruno sépare ces causes ; c'est par abstraction qu'il distinguera la cause finale ; comme c'est par abstraction qu'il a distingué l'Intelligence de l'Ame du monde.

La cause formelle est le modèle préconçu par l'Intelligence et selon lequel elle éveille et actualise les dispositions matérielles. En d'autres termes, la Matière indéterminée se détermine conformément à ce modèle intelligible (1). Il y a là, évidemment, une inspiration platonicienne. Chez Plotin, par exemple, l'activité de l'Ame est dirigée par la contemplation des idées « car elle ne tire pas d'elle-même ce dont elle n'avait pas déjà quelque notion (2) ».

La cause formelle, ou raison idéale, est donc, pour Bruno, l'ensemble des idées de l'Intellect, considérées par abstraction avant de devenir les choses, les formes de la nature, et lorsqu'elles en sont les types intelligibles et éternels. De même qu'un statuaire doit préalablement avoir en vue l'œuvre à créer, de même l'Intellect doit posséder en soi les idées qu'il veut actualiser dans la nature. Chaque agent doit suivre une règle, un plan d'action. Pour l'Intellect universel, ce plan n'est autre que la forme particulière de la chose à produire. Mais pour qu'il effectue ainsi toutes les espèces individuelles, avec une si merveilleuse architecture, il faut qu'il les possède toutes en lui, d'une certaine manière. Toutes les choses possibles sont donc préexistantes, sous une forme intelligible, qui est précisément ce que Bruno appelle raison ou cause formelle (3).

(1) *Causa*, G. I., 175.

(2) *Enn.*, III, 8, 5.

(3) *Causa*, G. I., 175-176 : « Or vorrei intendere che cosa è quella che volete sia la causa formale giunta all'efficiente : è forse la ragione ideale ? Perché ogni agente, che opra secondo la regola intellettuale, non procura

Dans le *De Umbris Idearum* (1), nous trouvons une opinion analogue. Les formes des choses sont les idées de l'Intellect, existantes en soi d'une certaine façon et qui s'expriment dans la pluralité sensible.

Le *Summa Terminorum Metaphysicorum*, dans la deuxième partie intitulée *Intellectus seu idea* considère Dieu sous l'aspect de l'ensemble des idées qui dirigent l'univers. Ces idées, ici encore, constituent le plan sur lequel s'informent les objets. Bruno reprend sans doute les distinctions scolastiques des « *idea ante res, in rebus et post res* » mais elles n'ont plus, chez lui, qu'une portée logique. Les idées divines ne restent pas fermées en elles-mêmes, mais pénètrent toutes les choses, pour leur communiquer l'intelligence que nous y constatons (2). Ce sont les formateurs occultes des moindres êtres, de la gouttelette d'eau qui devient sphérique, pour ne pas se perdre, du brin de paille qui se recroqueville, pour échapper au feu destructeur. C'est le même esprit divin qu'on découvre chez les fourmis, qui fendent prudemment les grains de blé, de peur qu'ils ne germent dans leurs ingénieuses galeries ; et chez les abeilles ou d'autres insectes, qui possèdent d'admirables industries. Si l'on objecte que c'est là un instinct naturel, on répondra que cet instinct exprime, autant que l'intelligence humaine, et peut-être davantage, l'Intellect

effettuare, se non secondo qualche intenzione ; e questa non è senza apprensione di qualche cosa ; e questa non è altro che la forma della cosa ch'è da prodursi ; e per tanto questo intelletto, che ha facultà di produrre tutte le specie, e cacciarle con sì bella architettura dalla potenza della materia a l'atto, bisogna che le preabbia tutte, secondo certa raggion formale, senza la quale l'agente, non potrebbe procedere alla sua manifattura ; come al statuario non è possibile d'essequir diverse statue senza aver precogitate diverse forme prima. »

(1) *De Umbris*, Conc., V, VI, VII.

(2) *Summa Term.* (Ed. Gfrörer, 495-496).

universel infus dans tous les êtres particuliers, et qui resplendit jusque dans les menus riens, parmi lesquels nous vivons, sans presque nous en apercevoir (1).



Ainsi, l'Intelligence universelle, qui produit les diverses figures de l'intérieur de la Matière, contient en soi tous les plans et toutes les figures. Elle est, à la fois, la cause efficiente et la cause formelle.

En outre, l'Intelligence a une *cause finale* qui n'est pas extérieure à elle, savoir, la perfection de la nature.

Nous rencontrons, chez Platon, un principe de perfection analogue, lorsqu'il dit : « Auparavant, tout était sans raison et sans mesure ; et, à la formation de l'univers, le feu, l'eau, la terre et l'air... se trouvaient dans l'état où doit se trouver tout être dont Dieu est absent ; il les prit dans cet état et introduisit l'ordre au milieu d'eux pour la première fois, par le moyen des idées et des nombres. Dieu les tira de l'imperfection où ils étaient, pour les rendre aussi beaux et aussi parfaits que possible : que ce soit là notre principe constant dans tout ce qui va suivre (2). »

Pour Aristote, la fin c'est la forme non encore atteinte

(1) « Quo enim sensu formica castrat triticum, ne incavea subterrestri germina emittat ? Respondent stupide, instinctu naturae ! Nos illum instinctum esse sensus speciem, vel (quod idem est) intelligentiae quendam (quo nos orhati sumus) gradum seu ramum colligimus, quo in suae reipublicae administratione inque comparandis vitae necessariis prudentius et definitis quibusdam iisque optimis, in suo genere ordinibus aguntur, quales humana species in suo genere nunquam adsequetur... In animantibus quoque, quorum spiritus non omnini est immersus in materia, idem est videre ut in apibus et formicis, quae sine experientia et usu et tempore innatam videntur habere rerum pro sua specie conservanda cognitionem. » (*Summa term.* Ed. Gfrörer, p. 509).

(2) *Timée*, éd. Cousin, 160-161 ; cf. aussi 196.

et à laquelle aspire la matière. Elle est semblable à l'art, avec cette différence qu'elle est immanente à l'objet qu'elle produit (1).

Dans la philosophie brunienne, la fin c'est la perfection de l'univers.

Cette perfection consiste à déployer toutes les formes possibles, pour qu'elles aient une existence actuelle dans les diverses parties de l'univers. L'Intelligence se complaît en cette fin, et ne s'arrête jamais de susciter toutes sortes d'espèces de la Matière (2). Cette opinion sur la cause finale, énoncée par Bruno d'une manière très précise, est importante, quoiqu'elle ne tienne qu'en quelques lignes. Elle nous donne, en effet, la raison profonde de la variété naturelle. C'est sans doute un même esprit, une même Âme, un même Intellect, qui s'insère dans tous les êtres, mais c'est un Intellect qui se propose de réaliser toutes les formes possibles. Et, dans cette fin, nous avons l'explication de la variété des êtres.

Une question est restée en suspens dans le chapitre précédent (3). Après avoir dit que l'Âme du monde est une et indivise dans tous les êtres particuliers, nous nous sommes demandé comment s'expliquent les différences entre les choses, puisque c'est une Âme identique qui en constitue le principe et l'activité.

La réponse, la voici : la différence entre les êtres,

(1) *Phys.*, II, 3, 194 b 26 et II, 8, 199 a 18 ; cf. Hamelin, *Syst. d'Aristote*, p. 273, Alcan.

(2) *Causa*, G. I., 176 : « Il scopo e la causa finale, la qual si propone l'efficiente, è la perfezione dell' universo ; la quale è che in diverse parti della materia tutte le forme abbiano attuale esistenza : nel qual fine tanto si diletta e si compiace l'intelletto, che mai si stanca suscitando tutte sorte di forme da la materia, come per che voglia ancora Empedocle. »

(3) Voir pages 41 et 44, chap. précédent.

la diversité multiple des corps, proviennent de la finalité de l'Intelligence, qui veut donner à la Matière toutes les formes possibles, pour que toutes aient une existence actuelle.

Dès qu'on s'éloigne de cette explication téléologique, on ne comprend plus Bruno, et nous sommes acculés à une contradiction. C'est ce qui arrive à Bruno lui-même, lorsqu'il écrit, dans un texte de la *Cabala* (1), que ce sont les dispositions de la Matière qui font la diversité des objets. Il soutient que, si l'on enlève à l'homme ses membres, et qu'on l'amincisse comme un serpent, il deviendra serpent (2). Cela revient à dire que les déterminations organiques ou matérielles constituent et dirigent la diversité des êtres. Cette conception inattendue n'est pas à sa place dans la philosophie brunienne, où l'Ame du monde, avec sa faculté, l'Intellect universel, donne seule la variété des formes à la matière qui, susceptible de les avoir toutes, certes, n'en a aucune et ne désire en avoir aucune particulièrement. Il y a là deux affirmations qui s'excluent. Ou c'est la Matière qui détermine, ou c'est l'Ame qui détermine. Or, la philosophie de Bruno accorde à l'Ame

(1) *Cabala del Cavallo Pegaseo*, G. II, 254.

(2) « Giongo a questo che, se fusse possibile, o in fatto si trovasse, che d'un serpente il capo si formasse e stornasse in figura d'una testa umana, e il busto crescesse in tanta quantità, quanto può contenersi nel periodo di cotal specie, se gli allargasse la lingua, ampiassero le spalli, se gli ramificassero le braccia e mani, e al luogo, dove è terminata coda, andassero ad ingeminarsi le gambe; intenderebbe, apparirebbe, spirarebbe, parlerebbe, oprarebbe e caminerebbe, non altrimenti che l'uomo; perchè non sarebbe altro che uomo. Come, per il contrario, l'uomo non sarebbe altro che serpente, se venisse a contrarre, come dentro un ceppo, le braccia e gambe, e l'ossa tutte concorressero alla formazione d'una spina, s'incolubrasse e prendesse tutte quelle figure de membri e abiti de complessioni. Allora arrebe più o men vivace ingegno; in luogo di parlar sibilarebbe; in luogo di camminare, serperebbe; in luogo d'edificarsi palaggio, si cavarrebbe un pertuggio. » etc... (*Cabala*, 254).

l'activité, à la Matière la passivité et l'indétermination. Mais l'Âme est la même partout. D'où vient donc la différenciation ? Pourquoi la Matière n'est-elle pas homogène ? La raison, nous l'avons donnée, est dans la cause finale de l'Intellect, qui est la perfection de l'Univers, la réalisation d'une infinité d'espèces distinctes dans la Nature.

Felice Tocco, s'inspirant de ce passage de la *Cabala*, dit que ce qui fait, chez Bruno, la différence entre les hommes et les animaux, ce sont les particularités corporelles : « La seule différence qui distingue l'homme des animaux inférieurs, nous devons la chercher dans une particularité organique, qui permet à l'homme de tirer un meilleur parti de son intelligence (1). » C'est prendre, selon nous, l'effet pour la cause. Car on se demande immédiatement, dans cette théorie, ce qui fait les particularités organiques elles-mêmes.

Mc. Intyre (2) voit la difficulté, mais ne sait pas la résoudre : « La relation de l'esprit à la matière dans la philosophie de Bruno est plus difficile à comprendre. L'esprit est défini et déterminé par la matière, parce qu'ayant en lui le pouvoir de réaliser les choses particulières d'innombrables qualités, il se contracte ou se limite lui-même à réaliser un individu donné ; et, d'autre part, la puissance de la matière, qui est indéterminée et capable de n'importe quelle forme, est déterminée à une qualité particulière ; de telle sorte que l'un est cause de la définition et de la détermination de l'autre... L'individu fini, telle que cette âme parti-

(1) F. Tocco, *Le Opere latine di G. B.*, 383.

(2) G. Bruno, London 1903, pp. 161 à 163.

culière dans ce corps particulier, est aussi bien un simple accident, et disparaît comme tous les accidents ; son existence est due principalement à la matière, dont les dispositions variées déterminent la Forme universelle, à telle ou telle autre forme singulière ; la matière est, en général, la source de toute particularité de tout nombre et de toute mesure. La difficulté, ajoute Mc. Intyre, repose donc dans l'attribution de la diversité à la matière, qui est supposée être, en dehors de la Forme, indéterminée et indifférenciée... »

Et la difficulté est insoluble si l'on n'a présente à l'esprit cette finalité de l'Intellect universel, qui est de produire toutes les espèces possibles dans le monde. La Matière reste le principe passif et indéterminé ; l'Ame le principe actif et déterminant, tout entier et le même en chaque chose. La variété infinie des formations s'explique par la cause finale.

CHAPITRE III

LA MATIÈRE

Nous sommes arrivés à cette conclusion que toutes les choses, les moindres parcelles d'être sont animées.

Pourtant, les âmes des êtres particuliers ne sont pas, comme chez Plotin, subsistantes en elles-mêmes, des productions *réelles* de l'Ame du monde, mais des *modes* singuliers et multiples de cette Ame.

En outre l'Intelligence elle-même, sous son triple aspect de cause efficiente, de cause formelle et de cause finale, n'est pas une *réalité* supérieure à l'Ame et différente d'elle, mais une fonction, un *aspect* encore de l'Ame du monde.

Au total, nous sommes en présence d'un seul principe actif et intelligent qui se manifeste sous d'innombrables formes individuelles.

Mais nous n'avons pas épuisé la réalité.

Bruno ne croit pas que seul ce qu'il y a de réel dans les choses ce soient leurs déterminations ou ce qui fait ces déterminations. Outre le principe formel que nous avons jusqu'ici dégagé, il reconnaît un principe matériel. Revenant aux Stoïciens, il distingue, au sein de la nature, un principe actif et un principe passif. L'Ame n'est pas le seul principe constitutif des êtres :

le deuxième principe constitutif, c'est la Matière. Il ne s'agit pas des matières et des formes corrélatives et solidaires d'Aristote, mais d'une Matière absolue et d'une Forme absolue.

Il croit à la double nécessité et d'une puissance active qui agisse et transforme, et d'un sujet passif qui soit soumis à cette transformation. Selon notre philosophe, il est clair, pour toute personne qui réfléchit, qu'il ne peut y avoir un principe d'activité, comme l'Ame du monde, sans, pour corrélatif, un principe de passivité. L'Ame du monde ne peut être ce qui figure et ordonne, sans l'existence d'un être spatial et quantitatif sur lequel elle s'exerce (1).

Ainsi, Bruno établit, lui aussi, la distinction entre ce qui est agent et ce qui est sujet, entre l'Ame qui fait et informe, et une Matière dont sont faites et formées toutes les choses.

Dans le *De Monade*, il affirme également que les facteurs de l'univers sont : la Force qui fait converger tout en chaque chose et en soi-même, et la Matière qui ne doit pas moins subsister, de telle sorte que l'une et l'autre s'accompagnent, et que l'activité infinie de l'une se proportionne à l'infinie passivité de l'autre. Car toutes les espèces sont constituées de la même Matière, et toutes agitées et conservées par le même esprit (2).

(1) « E necessario che sia un atto sustanzialissimo, nel quale è la potenza attiva di tutto ; e ancora una potenza e un soggetto nel quale non sia minor potenza passiva di tutto ; in quello è potestà di fare, in questo è potestà di esser fatto... Non è possibile che quello sempre possa far il tutto senza che sempre sia chi può esser fatto tutto. Come l'anima del mondo può esser figuratrice, senza il soggetto delle dimensioni o quantità, che è la materia ? » *Causa*, G. I., 197-198 ; cf. aussi *Ibid.*, 205 et 207.

(2) *De Monade*, I, 163 et suiv., 238 et suiv.



Pour atteindre la Matière, Bruno reprend pour son compte l'analyse de Platon, d'Aristote et de Plotin (1), et procède par élimination du déterminé. « Supposons, dit Platon, qu'on fasse prendre successivement toutes les formes possibles à un lingot d'or, et qu'on ne cesse de remplacer une forme par une autre... ; on ne pourrait pas dire, comme si cette forme avait une existence réelle, que c'est un triangle ou toute autre figure... L'être qui contient tous les corps en lui-même est comme ce lingot d'or : il faut toujours le désigner par le même nom ; car il ne change jamais de nature ; il reçoit perpétuellement toutes choses dans son sein, sans revêtir jamais une forme particulière ; il est le fonds commun où vient s'empreindre tout ce qui existe, et il n'a d'autre mouvement ni d'autre forme que les mouvements et les formes qu'il contient. Ce sont eux qui le font paraître divers (2). »

Pour Platon, ce qui reçoit dans son sein toutes les espèces doit être dépourvu de forme. C'est purement le lieu éternel, le théâtre de la génération et de la corruption. Ne possédant aucune forme, on ne peut dire ce que c'est ; cet être n'est accessible ni aux sens ni à la raison. On est seulement fondé à dire qu'il faut que les corps sensibles soient quelque part, et on ne l'entrevoit que par une sorte de « raisonnement bâtarde ».

De même, pour Aristote, le sujet absolu n'est connaissable que par analogie. La matière du lit, c'est le bois,

(1) Cf. Bréhier, *La Phil. de Plotin*, in *Rev. des Cours et Conf.*, 1921-1922, II, 158.

(2) *Timée*, V, Cousin, 154-155.

c'est ce dont il est fait. Le bois est le sujet de la forme du lit. La matière absolue, sujet commun à toutes les choses, se découvre de la même façon. Pour l'atteindre, il faut supprimer toutes les déterminations (1).

Dans la génération du chêne, il ne subsiste rien du gland, du moins rien de sensible et de déterminé. Pourtant il subsiste quelque chose. Ce qui subsiste à travers la génération et la corruption, c'est la matière absolue des êtres (2).

Mais, comme le remarque Hamelin (3), ce n'est pas l'intention délibérée d'Aristote de faire de la matière une réalité en soi. Le sujet matériel est un sujet particulier par rapport à une forme particulière. Il est son corrélatif. Il ne peut être connu que sous une détermination. La matière absolue, chez Aristote, ne peut être connue par soi ni exister en soi (4).

C'est par un « raisonnement bâtard » également que Plotin essaye de concevoir la matière. En éliminant tout ce qui est déterminé, il arrive à un *quid* qui n'est même pas spatial, comme semble l'être le réceptacle du *Timée* : « Il faut donc, dit-il, que le monde sensible, que les formes multiples naissent en un sujet nu, qui reçoit l'étendue, mais qui n'est pas l'étendue (5). » La matière n'est pas, comme pour Aristote, corrélatrice d'une forme particulière, mais elle est ici la privation absolue, l'absolu non-être. « La privation ne disparaît

(1) *Phys.*, I, 7.

(2) *De Gen.*, I, 4, 319 b 14 et suiv. ; cf. Robin, cours inédit 1924-1925 ; *Phys.*, II, 1, 193 a, 9 à 28 ; cf. Hamelin, *Syst. d'Aristote*, p. 303-304, Paris, Alcan.

(3) *Le Système d'Aristote*, p. 267, Alcan, Paris.

(4) *Phys.*, I, 7, 191 a 7 et suiv. ; *Phys.*, II, 2, 194 a 9 ; *Mét.*, A, 3, 1070 a 9 ; cf. Hamelin, *ibid.*, p. 265.

(5) *Enn.*, II, 4, 12 (Ed. Budé, trad. Bréhier).

donc pas quand elle s'unit à ce dont elle est la privation ? En aucune manière ; le réceptacle de l'état est non pas l'état, mais la privation, comme le réceptacle du fini est non pas le limité et le fini, mais l'infini en tant qu'infini (1). »

Pour penser la matière, Giordano Bruno suivra une méthode semblable ; mais ses conclusions ne seront ni celles de Plotin, ni celles d'Aristote, quoiqu'elles tiennent quelque chose des unes et des autres. Elles feront de la matière une notion rationnelle et lui conféreront autant de réalité qu'à l'Ame du Monde ou l'Intelligence.

Si l'on veut, dit Bruno, comprendre la Matière en soi et la distinguer aussi bien des formes accidentelles que de la Forme en soi ou Ame du Monde, il faut recourir à une comparaison. Prenons un art, l'ébénisterie ; il a pour tous ses travaux et ornements un même sujet qui est le bois. Ainsi, chaque art produit diverses figures et aucune d'elles n'est propre au sujet sur lequel il s'applique. Il en va de même dans la nature : il lui faut aussi un sujet dans, avec et sur lequel elle puisse effectuer ses opérations, et dont elle crée la riche variété des êtres qui s'offrent à notre regard (2).

C'est une Matière amorphe et dépourvue de toute qualité sensible. De même que le bois brut n'a pas de forme artistique avant d'être travaillé, mais peut l'assumer grâce à l'ébéniste ; de même, la Matière de toutes les choses n'a originellement aucune détermination, mais les peut toutes avoir par l'action de la nature (3).

(1) *Enn.*, II, 4, 16 (Ed. Budé, trad. Bréhier).

(2) *Causa*, G. I., 199.

(3) « E, siccome il legno da sè non ha nessuna forma artificiale, ma tutte

La Matière de la nature n'a aucune forme primitive ; celle de l'art en a déjà une que lui a donnée la nature. C'est pourquoi les matières de l'art sont multiples, telles que la pierre, le bois, le fer, et la Matière de la nature absolument une et informe. Le produit de l'art est exactement à sa matière ce que le produit de la nature est à la Matière absolue. En art, on fait sortir d'un même sujet une multitude de choses ; un métal quelconque, le fer, est transformé en barres, lits, ustensiles de ménage, outils, armes, etc. Mais le substrat, qui demeure constant, est le fer. Il en va de même dans la nature, et tous les êtres varient et se succèdent, soutenus par la même, l'unique Matière (1).

Les pierres, les métaux, les corps bruts, les rivières souriantes, les fleurs parfumées et tissées de soleil, le sang, l'embryon, tous les animaux, toutes les espèces, tous les êtres, quelle que soit leur complexion ou leur intelligence, sont formés de quelque chose de réel qui n'est en soi ni pierre ni métal, ni rivière, mais qui acquiert toutes ces qualités sans se limiter à aucune d'elles.

Mais ne lui accorder aucune forme particulière, aucune qualité sensible, par lesquelles nous sommes accoutumés de désigner les choses, ce n'est pas faire

può avere per operazione de legnaiolo ; cossì la materia, di cui parliamo, da per sè e in sua natura non ha forma alcuna naturale, ma tutte le può avere per operazione dell'agente attivo principio di natura. (*Ibid.*, 200).

(1) « Questa materia naturale non è cossì sensibile come la materia artificiale, perchè la materia de la natura non ha forma alcuna assolutamente ; ma la materia dell'arte è una cosa formata già da la natura, poscia che l'arte non può oprare se non nella superficie delle cose formate dalla natura... ma la natura opra del centro (per dir cossì) del suo soggetto, o materia ; che è al tutto informe. Però molti sono i soggetti de le arti, e uno è il soggetto de la natura ; perchè quelli per essere diversamente formati da la natura, sono differenti e varî ; questo, per non essere alcunamente formato, è al tutto indifferente. » *Causa*, G. I., 200.

de la Matière un sujet inexistant en soi et inconnais-
sable. Tout au contraire, la connaissance qui nous con-
duit à la Matière est une connaissance beaucoup plus
profonde que la connaissance sensible. Car c'est par
une spéculation rationnelle que nous arrivons à la
Matière. Pour Bruno, il est possible de connaître la
Matière aussi et plus clairement encore que les sujets
sensibles de l'art. Seulement, c'est avec des principes
différents. De même que les bruits ne sont pas perçus
par les yeux, mais par les oreilles, de même la Matière
n'est pas objet des sens, mais de la raison (1) : « Vous
voulez dire que ce n'est pas avec les yeux des sens que
nous la voyons, mais avec l'œil de la raison (2). »

La Matière n'est donc ni corporelle, au sens commun
du mot, ni sensible d'aucune sorte, précisément parce
qu'elle est unique sous toutes les formations natu-
relles.

Dans le passage d'une chose à une autre, il faut recon-
naître l'élément stable et caché ; car rien ne disparaît,
sinon la forme accidentelle et extérieure. Mais le sujet
matériel sous-jacent est indestructible. Telle combi-
naison individuelle, tel objet particulier, peuvent se
perdre, non la Matière qui les soutient et dont ils sont
composés (3).

(1) « E possibile che siccome vedemo e conosciamo chiaramente gli
soggetti de le arti, possiamo similmente conoscere il soggetto de la natura ?

Assai bene ma con diversi principii di cognizione ; perchè, siccome non
col medesimo senso conoscemo gli colori e gli suoni, cossì non col medesimo
occhio veggiamo il soggetto de le arti e il soggetto de la natura. » *Causa*,
G. I., 200.

(2) *Ibid.*, 200.

(3) « Non vedete voi che quello che era seme si fa erba, e da quello che
era erba si fa spica, da che era spica si fa pane, da pane chilo, da chilo
sangue, da questo seme, da questo embrione, da questo uomo, da questo
cadavero, etc. Bisogna dunque che sia una medesima cosa, che da sè non
è pietra, non terra, non cadavero, non uomo, non embrione... ma che

Bruno adresse ce reproche à Aristote (1) de ne pas avoir poussé jusqu'au bout l'analogie de la nature et de l'art. Il aurait sans doute affirmé la priorité de la Matière absolue, par rapport aux formes, et son existence en soi. Car en art, en effet, une matière est estimée d'autant meilleure qu'elle est plus durable et d'un usage plus généralisé ; c'est ainsi que l'or est considéré comme une matière plus précieuse que le bois ou le fer, parce qu'il est moins corruptible et qu'il peut remplacer avec plus d'éclat le bois ou le fer. Or, si la matière d'un art est d'autant plus élevée qu'elle est moins sujette à la corruption et apte à servir à la formation de plus d'objets, la Matière naturelle, qui est incorruptible et qui est le sujet absolu de tous les êtres, est donc infiniment excellente et plus réelle qu'aucune des matières secondes.

La Matière de Bruno, comme celle des Stoïciens, a donc autant de réalité que l'Intelligence et l'Ame du Monde. Ce n'est pas pour lui quelque chose d'irrationnel, d'irréal, d'inintelligible, mais au contraire un principe parfaitement intelligible et rationnel. Elle est plus réelle que les déterminations particulières d'Aristote, parce que celles-ci, changeantes et accidentelles, sont perçues par les sens, tandis que la Matière, éternelle et indestructible, est le résultat d'une connaissance rationnelle. Elle est un être, au même titre et au même degré que l'Intelligence et l'Ame, non le *prope nihil*, la privation absolue et le non-être (2).

dopo che era sangue si fa embrione, ricevendo l'esser embrione ; dopo che era embrione, riceva l'esser uomo... » *Causa*, G. I., 201 ; cf. aussi 203.

(1) *Causa*, G. I., 234-235.

(2) *Causa*, G. I., 231.

Nous avons dit dans nos chapitres précédents que l'Ame est, en même temps que la cause, un principe constitutif des choses.

Maintenant nous disons que la Matière est le deuxième principe constitutif des choses.

Y a-t-il dualisme réel au sein de la nature ?

Nous verrons dans un prochain chapitre que ces deux principes ne sont pas deux substances, mais deux aspects d'une même Substance ou, pour parler la langue de Spinoza, deux attributs de l'Être.



En quoi consiste, en définitive, cette réalité matérielle ? La Matière, pour Bruno, est étendue.

C'est une étendue infinie qui n'a aucune dimension particulière, mais qui est susceptible d'avoir n'importe quelle dimension. La Matière est le « sujet des dimensions et de la quantité (1) ». Donc Bruno n'appelle pas Matière l'organisme tout entier de la nature, mais ce qui, dans la nature, est le sujet quantitatif.

Bruno va plus loin.

Il ne se contente pas de penser une Matière aussi réelle que la Forme. Mais il lui donne, en quelque sorte, une structure. La Matière, étendue infinie, n'est pas, pour lui, indivisible. C'est une contradiction. Mais cette contradiction subsiste. Pour s'opposer, sans doute, à Aristote (2), il confère un terme à la divisibilité de cette étendue.

(1) *Causa*, G. I., 198.

(2) *De Minimo*, I, 7.

Dans son désir de combattre le Stagirite, qui, selon lui, limitait la pensée, et, d'autre part, de dégager la part de vérité contenue dans d'autres philosophies, il s'efforce de rapprocher les doctrines diverses et de les combiner dans sa synthèse personnelle (1).

Aussi, sa théorie de la matière empruntera-t-elle des éléments aux doctrines atomistes.

La Matière, avons-nous dit, est dépourvue de qualités sensibles. Mais elle peut être figurée et ordonnée ; ses combinaisons peuvent se dissoudre et se modifier. Un mouvement l'agite qui ne s'arrête jamais. En dernière analyse, la Matière sous-jacente, qui demeure éternellement ce qu'elle est, ingénérable et incorruptible, est constituée d'atomes.

C'est donc l'atome qui est ingénérable et indivisible. Tout ce qui est indivisible est un minimum. Dieu est un minimum. L'Ame du Monde est un minimum. L'atome aussi est un minimum (2).

Nous devons distinguer, dit Bruno, entre le minimum relatif et le minimum absolu. Le premier est en rapport avec nos sens ; il est la limite de notre perception. Mais la réalité ne se mesure pas à notre capacité perceptive, et parce que cette dernière s'arrête à un certain point, il ne faut pas en conclure qu'au delà de ce point il n'y a pas de réalité (3). Lucrèce (4) avait déjà attiré l'attention sur ce fait que nous ne saisissons pas les molécules des corps, mais qu'on ne peut,

(1) *Causa*, G. I., 197 ; cf. la théorie de Felice Tocco sur les phases bruniennes et l'inspiration des atomistes, in *Opere latine di G. B.*, 352 et suiv. Firenze, 1889.

(2) *De Min.*, I, 2.

(3) *De Min.*, I, 10.

(4) *De Nat.*, I, 268.

pour autant, les nier. Dans certaines circonstances, nous voyons de minuscules animaux, mais nous ne percevons pas les parties moindres dont ils sont constitués, ni surtout les parties de ces parties, que la raison doit accepter, bien que les sens les ignorent (1).

L'atome est un minimum absolu, parce qu'il ne se mesure pas sur notre sensibilité, mais qu'il est irréductible en soi, sous quelque rapport qu'on le considère.

C'est donc l'atome qui est réellement le substrat de toutes les choses, l'élément premier dont elles sont composées ; il est à ces choses ce que les lettres et les accents sont aux mots ou ce que les points sont aux lettres elles-mêmes (2).

Ainsi, Bruno admet l'existence de l'atome insécable et, à l'instar de Démocrite et d'Épicure, il critique la divisibilité à l'infini d'Aristote. Il remarque que le Stagirite circonscrit le monde dans une sphère finie, mais qu'il ne reconnaît aucune limite à la divisibilité de l'espace. Des parties discrètes ne peuvent, selon Aristote, former une quantité continue. Giordano Bruno renverse les termes et pose, avec un univers illimité et infini, des monades dont la perception nous échappe, mais auxquelles, par la raison, nous pouvons fixer des limites. Car il ne peut pas accepter qu'un monde fini soit composé d'éléments infinis. Rien ne sert, selon lui, de distinguer, avec Aristote, entre une infinité potentielle et une infinité réelle, car la contradiction ne ferait que se déplacer, et l'on pourrait dire qu'en puissance une ligne ou une surface est égale à sa moitié,

(1) *De Min.*, I, 5.

(2) *De Min.*, I, 6.

que la partie est égale au tout, car l'un et l'autre segments sont faits de parties infinies (1).

Un minimum simple et indivisible, atome ou monade, voilà, d'après notre philosophe, l'élément matériel et permanent de tous les êtres.

Etant réels et simples, les atomes ont une surface, si petite soit-elle, et une certaine forme. Ils n'ont pas une infinité de formes, comme le croyait Démocrite (2), ni un nombre déterminé quelconque, mais une seule, qui doit être la plus parfaite possible. C'est la forme sphérique. Les atomes qui composent tous les corps sont donc également sphériques.

Un autre caractère des atomes, c'est d'être impénétrables les uns aux autres. Ils ne communiquent pas entre eux. Plus tard, Leibniz dira que les monades n'ont pas de fenêtre. Le point de contact entre deux atomes n'est pas un point de fusion. Les éléments restent isolés et séparés par le vide. Les atomes représentent le plein absolu. De par leur forme sphérique, des interstices les séparent. Le diamant, même, qui nous paraît si compact, est composé d'atomes séparés par le vide (3).

Cet atomisme qui fait partie de sa théorie de la matière, Bruno ne l'a pas ajouté du dehors à l'ensemble de sa philosophie. Ainsi qu'il le déclare explicitement (4), il commença, en réaction contre le péripatétisme, par être atomiste pur, sans admettre d'autre principe des choses que la seule matière, constituée d'atomes,

(1) *De Min.*, I, 7. Cf. Aristote, *Phys.*, VIII, 9, 265 b 13 et 14 et *Phys.* IV, 1, 208 b 12 et 13.

(2) Lucrèce, *De Nat.*, I, 419-421, 507-510 ; cf. Tocco, *op. cit.*, 147.

(3) *De Min.*, I, 12.

(4) *Causa*, G. I., 197.

analogue à celle de Démocrite. Sa conception était donc, au début, purement mécaniste. Mais il ne s'y est pas arrêté. Après réflexion approfondie, il a été conduit à distinguer dans tous les êtres un principe passif et un principe actif, une étendue constituée d'atomes et une pensée ; une Matière et une Ame. Voici ses propres paroles : « Démocrite et les Épicuriens disent que ce qui n'est pas corps n'est pas un être, et affirment par conséquent que la matière est la seule substance des choses, et qu'elle est elle-même la nature divine... Ces mêmes auteurs, ensemble avec les Cyrénaïques, les Cyniques et les Stoïciens, veulent que les formes ne soient pas autre chose que certaines dispositions accidentelles de la matière. Et j'ai été longtemps de cet avis-là pour cela seulement qu'il a des fondements plus naturels que ceux d'Aristote ; mais après avoir plus mûrement réfléchi, et tenu compte de plus d'observations, nous trouvons qu'il est nécessaire de reconnaître deux substances, l'une qui est Forme et l'autre qui est Matière ; parce qu'il faut un acte substantiel dans lequel subsiste la puissance active de tout ; et aussi une puissance et un sujet dans lequel ne subsiste pas moins la puissance passive de tout : dans celui-là est la puissance de faire, dans celui-ci est la puissance d'être fait (1). »

Pour ceux qui n'auraient pas l'habitude du langage de Bruno, ce texte peut apporter quelque confusion sur certains points. En effet Bruno, comme nous l'avons vu précédemment, dit, lui aussi, que les formes résultent de dispositions accidentelles de la Matière. Seule-

(1) *Ibid.*, 197-198.

ment, il affirme que les formes sont en même temps des modes de l'Ame du Monde. Ce que Bruno reproche aux mécanistes, c'est d'avoir méconnu, non les formes sensibles, mais la l'orme, c'est-à-dire le *dator formarum*, l'Ame du Monde, que nous avons étudiée.

En d'autres termes, il accepte une théorie de la matière, à la condition de reconnaître un deuxième principe, qui est le principe du mouvement, de l'organisation, de la vie et de la conscience.

Une autre confusion possible réside dans l'emploi du mot « substance » pour désigner soit la Matière, soit l'Ame, soit l'Intelligence. Comme nous l'avons fait prévoir, et nous y reviendrons par la suite, ni la Matière ni l'Ame ne sont des substances. Il n'y a pas pluralité de substances, au sens absolu du terme, dans la philosophie brunienne, mais il y a pluralité d'aspects de l'unique Substance.

*
* * *

Nous sommes en présence d'une Matière aussi réelle que l'Ame. D'autre part, cette Matière, formée d'atomes, ne reçoit du dehors ni son mouvement ni ses déterminations multiples. Il est vrai, aussi, qu'elle est amorphe et dépourvue de toute qualité, qu'elle n'a absolument aucune forme première et qu'elle est simplement ce dont toutes les choses sont faites.

Pourtant, dire cela n'est pas, pour notre philosophe, affirmer une matière statique en face d'un principe de mouvement, une étendue qui n'est qu'étendue, un espace inerte, un véhicule passif.

La Matière est privée, oui, d'une forme particulière

quelconque, non parce qu'elle est privation absolue, mais, au contraire, parce qu'elle possède en soi toutes les formes.

Cette Matière n'est pas un néant, un être nu, une puissance qui n'est que puissance, sans acte aucun et sans aucune perfection. Ce n'est pas d'une façon mécanique qu'on doit entendre la privation de la Matière, « comme l'abîme est privé du jour ou la glace de chaleur (1) ». Cette privation a, en quelque sorte, un caractère dynamique. Bruno la compare à celle d'une femelle enceinte qui n'a pas sa progéniture, mais qui la fera sortir de ses propres entrailles (2).

La Matière n'assume, en effet, aucune détermination individuelle, non parce qu'elle est la nudité même, mais parce qu'elle contient toutes les dispositions et déterminations possibles. C'est précisément parce qu'elle les a toutes qu'on ne peut lui en assigner aucune : *Ideo habet nullas, ut omnes habeat* (3).

Elle est sans doute affranchie de toute forme ; mais c'est parce qu'elle les peut avoir toutes indifféremment ; non les recevoir du dehors, mais les produire d'elle-même. Elle se donne des aspects, des modes multiples, sans s'épuiser en aucun d'eux, et a en elle-même la capacité de prendre toutes les déterminations (4).

(1) *Causa*, G. I., 231

(2) *Causa*, G. I., 231 : « Tanto che non solamente secondo vostri principii, ma, oltre, secondo li principii de l'altrui modo di filosofare, volete inferire che la materia non è quel prope nihil, quelle potenza pura, nuda, senza atto, senza virtù e perfezione. Cossì è. La dico privata de le forme... non come il ghiaccio è senza calore, il profondo è privato di luce, ma come la pregnante è senza la sua prole, il quale la manda e la riscuote da sè. »

(3) *Ibid.*, 230 ; cf. Platon, *Timée*, 230.

(4) « La materia secondo sè non ha certe dimensioni, e però se intende indivisibile e riceve le dimensioni secondo la raggione de la forma che riceve... »

Bruno conçoit la production de toutes les formes, non par apposition, en quelque sorte, mais par différenciation. Il en trouve l'idée même dans la Genèse, quand Moïse, « décrivant la génération des choses commandées par l'efficient universel, emploie la forme suivante : *Que la terre produise ses animaux, que les eaux produisent les êtres vivants*, comme s'il disait à la matière de les produire ; parce que selon lui le principe matériel des choses est l'eau ; aussi dit-il que l'intellect efficient (appelé par lui esprit) *couvait sur les eaux* (1) ».

En fait, sous cet aspect, la Matière de Bruno, immortelle, incréée, douée d'énergie, ne subissant du dehors aucune détermination d'où sortiraient par voie de différenciation, et où retomberaient aussi, les vivants et les objets particuliers — rappelle plutôt certains caractères du principe primordial d'Anaximandre.

C'est une Matière féconde, continuellement changeante, comme le Feu d'Héraclite, une matière dynamique produisant sans cesse des formes nouvelles. Mais ce n'est pas la matière d'Aristote, cause associée à une forme particulière, qui, inefficace en soi, aspire à ce qui doit la mettre en action, comme la femelle désire le mâle (2).

La Matière de Bruno ne reçoit rien des formes qu'elle produit. « Si, dit-il, elle fait sortir les formes de son sein

Dunque prima che sia sotto qualsivoglia di queste, have in facultà tutte quelle dimensioni, cossì come ha potenza di ricevere tutte quelle forme... Perchè volete più tosto che le includa tutte che le escluda tutte ? Perchè non viene a ricevere le dimensioni come da fuori, ma a mandarle e cacciarle come dal seno. » *Causa*, G. I., 230.

(1) *Causa*, G. I., 234.

(2) Aristote, *Phys.*, I, 9, 192a 6 à 25.

et, par conséquent, les possède en elle-même, comment voulez-vous qu'elle les désire ? Elle ne désire pas les formes qui, journellement, se changent à sa surface, parce que chaque chose ne désire normalement que ce dont elle reçoit une perfection (1) ».

Or, contrairement à l'enseignement d'Aristote, la détermination particulière et éphémère ne peut être une perfection pour la matière éternelle et incorruptible. Ce qui est corruptible ne conserve pas ce qui est éternel. C'est donc plutôt la forme sensible qui doit désirer la matière, dans laquelle elle se conserve (2).



La Matière de Bruno, étendue amorphe et constituée d'atomes, éternelle et incorruptible, n'est pas, avons-nous dit, un principe inerte, une puissance qui n'est que puissance, sans aucune activité, et qui recevrait comme de l'extérieur toutes ses déterminations.

Elle a donc une spontanéité propre. Cette spontanéité n'est pas le désir que, suivant Aristote, une puissance aurait pour son acte, car la Matière de Bruno n'attend pas d'une forme sensible et passagère sa perfection. C'est une spontanéité qui ne désire pas une forme particulière et qui fait surgir de ses propres entrailles toutes les qualités et tous les êtres.

Mais comment ces formes sont-elles venues dans la Matière ? Poser cette question, c'est déjà admettre un dualisme. Ce dualisme, Bruno ne l'accepte pas. Les

(1) *Causa*, G. I., 237.

(2) *Ibid.*

êtres qui sortent de la matière et s'y corrompent, ne sont pas, comme chez Platon, des copies d'êtres éternels, participant d'une manière mystérieuse de l'intelligible séparé (1). Cette solution, notre auteur la relègue dans le domaine de la pure fantaisie (2). Il n'admet pas, non plus, que la multitude des êtres ait sa permanente actualité dans une cause efficiente transcendante, puisque, ainsi que nous l'avons vu, l'Intelligence éveille et développe les formes de l'intimité de la Matière.

Il reste donc que les formes, qui sont des accidents de la matière, n'ont pas leur origine première dans une région extérieure, mais qu'elles ont, dans la Matière elle-même, leur permanente actualité. C'est donc la Matière qui est le principe constant et la source de leur réalité (3).

La Matière, principe et origine de toutes les formations, voilà qui semble contredire à la distinction faite par Bruno entre le principe passif, qui est la Matière, et le principe actif, qui est l'Ame. Pourtant, il fallait s'attendre à cette conclusion, puisque l'Ame, qui administre la Matière, est immanente et inhérente à cette Matière. La Matière et l'Ame sont inséparables. Elles se compénètrent. Elles forment une unité. C'est cette unité qu'il nous faut maintenant comprendre.

(1) *Timée*, V. Cousin, 155-156.

(2) *Causa*, G. I., 235.

(3) « E non possendo ricorrere alle fantastiche idee di Platone come tue tanto nemiche, sarai costretto e necessitato a dire che queste forme specifiche o hanno la sua permanente attualità nella mano dell'efficiente ; e cossì non puoi dire ; perchè quello è detto da te suscitatore e riscuotitore de le forme dalla potenza della materia. Ohanno la sua permanente attualità nel seno della materia ; e cossì ti sia necessario dire, perchè tutte le forme che appaiono come nella superficie, che tu dici individuali e in atto, tanto quelle che furono, quanto le che saranno, sono cose principiate, non sono principio. » *Causa*, G. I., 235.

CHAPITRE IV

DIEU

L'étude de la multiplicité sensible a amené Bruno à unifier de plus en plus le réel. Les divers corps ont été ainsi réduits à deux principes constitutifs : la Matière et l'Ame. Mais notre auteur ne s'arrête pas à cette dualité, et il cherche l'unité fondamentale qui subsiste sous la variété des êtres. C'est donc le problème de l'Unité que nous devons maintenant examiner. Pour le résoudre, notre philosophe a emprunté des matériaux principalement à Parménide, aux Stoïciens, à Plotin et à Cusa.

I

Le Dieu de Parménide est un principe cosmologique.

Une matière qui ne naît ni ne périt, c'est, sans doute, la philosophie commune aux naturalistes d'Ionie. Parménide ne conteste pas ce principe, tant s'en faut. Mais il lui enlève toute possibilité de développement et de vie, et il construit une réalité, semble-t-il, par les seules lois de la pensée, de telle sorte qu'on en puisse déterminer ses caractères par une déduction purement logique et formelle, sans recourir aux expériences sensibles. Pour connaître une chose, déclare-t-il, il

faut pouvoir dire qu'elle *est* ceci ou cela. Mais tout paraît se modifier sans cesse, nous ne réussissons pas à voir deux fois le même objet. Pour connaître la réalité, il faut qu'elle satisfasse à la condition de la double permanence de son existence et de ses propriétés. Rien de tel ne se présente aux sens. Tout ce qui nous environne n'est que fantôme et illusion : le mouvement, comme les autres qualités, n'est qu'apparence. Les diversités, les changements, cueillis par nos sens, sont du domaine trompeur de l'opinion. C'est derrière ce mirage étincelant qu'est cachée la réalité (1).

Comme on le voit, l'être est déterminé par la seule pensée logique : c'est ce qui peut être pensé. Son existence seule est posée absolument et éternellement. L'être est immuable, incréé, incorruptible et unique. Il ne pourrait ni s'anéantir ni sortir du néant. Il n'est pas devenu, car il faudrait alors imaginer un temps où il n'était pas. Aucune nécessité ne l'aurait fait surgir à un moment donné plutôt qu'à un autre. On ne saurait dire non plus qu'il est sorti du non-être, car le non-être ne se peut concevoir. Le non-être n'est pas. La réalité est pleine, continue, ne comportant de vides ni entre ses parties ni autour d'elle, prise dans sa totalité.

Qu'est-ce donc que cet être de Parménide ? C'est encore, si l'on veut, une matière primordiale analogue à celle des Ioniens, mais avec cette différence qu'elle n'est pas seulement constante quantitativement, mais aussi qualitativement, qu'elle n'est pas multiforme, mais uniforme ; qu'elle ne développe pas des êtres

(1) Fr. 8 (Diels) ; et cf. Ruggiero, *Fil. Greca*, I, 62.

variés, mais demeure immuable et rigide, identique à elle-même dans l'espace et dans le temps.

L'Être *est* et ne change pas en tant qu'il est ; le non-être, le vide est inintelligible. L'Être est continu et égal dans sa composition. Sa forme est, par conséquent, celle d'une sphère compacte et parfaitement homogène, et c'est une sphère finie. Une sphère finie : cette affirmation a décontenancé Gomperz (1). En effet, dit-il, toute limitation est une barrière. Comment l'être vrai et unique, qui renferme tout en soi, et qui ne souffre rien en dehors de soi, pas même le non-être, pourrait-il être en même temps fini et limité ? Mais ne peut-on répondre, avec Aristote (2) que, précisément, une sphère limitée de tous côtés permettait à la pensée de la posséder en tous ses points avec le même degré de clarté et de détermination ? C'est, peut-être, le monde qui convenait à une pensée qui ne pose et où, par conséquent, elle ne retrouve que sa loi formelle et vide de la pure identité avec elle-même. C'est un monde sans vie et sans activité, un monde désespérément immobile, impassible et éternel, un monde sur lequel glisse, comme une ombre inconsistante et trompeuse, tout le devenir des choses.

*
* * *

Bruno se réclame explicitement des philosophes naturalistes et, en particulier, de Parménide. Avec lui, dit-il, il faut affirmer une substance unique. De

(1) *Les penseurs de la Grèce*, I, chap. II, p. 191, 2^e éd., Payot et C^{ie}, Lausanne, 1904.

(2) *Métaph.*, I, 5, 986 b ; cf. Ruggiero, *ibid.*, 64.

telle sorte que ces distinctions d'objets multiples, de Matière et de Forme, de changement et d'altération, n'ont pas de portée réelle, car l'Être est un et identique à lui-même éternellement (1). La diversité des genres et des espèces, les propriétés des corps, l'altération et le changement, dit Bruno, ne constituent pas des substances, mais des apparences de l'unique et immobile substance (2).

La substance divine ne peut donc ni engendrer ni se corrompre (3). Il n'y a absolument rien en dehors d'elle. La distinction entre être et non-être est verbale

(1) *Causa*, G. I., 245 : « Cossì la essenza de l'universo è una nell'infinito, e in qualsivoglia cosa presa come membro di quello, sì che a fatto il tutto e ogni parte di quello viene ad esser uno secondo la sustanza ; onde non essere inconvenientemente detto da Parmenide uno, infinito, immobile, sia che si vuole della sua intenzione, la quale è incerta, riferita da non assai fedel relatore. »

Causa, G. I., 243 : « Però non falla chi dice uno essere lo ente, la sustanza e l'essenzia ; il quale, come infinito e interminato, tanto secondo la sustanza, quanto secondo la durazione, quanto secondo la grandezza, quanto secondo il vigore, non ha raggione di principio, nè di principiato ; perchè concorrendo ogni cosa in unità e identità, dico medesimo essere, viene ad avere raggione assoluta e non rispettiva. Ne l'uno infinito, immobile, che è la sustanza, che è lo ente, se vi trova la moltitudine, il numero, che — per essere modo e moltiformità de lo ente, la quale viene a denominar cosa per cosa — non fa per questo che lo ente sia più che uno, ma moltimodo e moltiforme e multfigurato. Però, profondamente considerando con gli filosofi naturali, lasciando i logici ne le lor fantasie, troviamo, che tutto lo che fa differenza e numero, è puro accidente, è pura figura, è pura complessione. Ogni produzione, di qualsivoglia sorte che la sia, è una alterazione, rimanendo la sustanza sempre medesima ; perchè non è che una, uno ente divino, immortale. Questo lo ha possuto intendere Pitagora, che non teme la morte, ma aspetta la mutazione. L'hanno possuto intendere tutti filosofi, chiamati volgarmente fisici, che niente dicono generarsi secondo sustanza, nè corrompersi, se non vogliamo nominar in questo modo l'alterazione. »

Voir Gentile, l'index aux œuvres italiennes, G. II. Cf. Tocco (*Opere latine* pp. 347-348) sur quelques rapprochements avec Parménide.

(2) *Causa*, G. I., 246 : « Però tutto quello, che fa diversità di geni, di specie, differenze, proprietadi, tutto che consiste nella generazione, corruzione, alterazione e cangiamento, non è ente, non è essere, ma condizione e circostanza di ente ed essere ; il quale è uno, infinito, immobile, soggetto, materia, vita, anima, vero e buono. » Et *Causa*, G. I., 247 : « E quello che fa la moltitudine ne le cose, non è lo ente, non è la cosa, ma quel che appare, che si rappresenta al senso, ed è nella superficie della cosa. »

(3) *Causa*, G. I., 239 et 243.

et non réelle. Il n'y a qu'un Être homogène et absolu qui est tout (1).

Puisque cette substance est partout égale à elle-même, Bruno la compare à une sphère. C'est la sphère qui représente l'Être unique, la réalité profonde et cachée, qui est identique à elle-même en chaque point de sa superficie (2). Dans la sphère, tous les rayons sont égaux ; toutes les dimensions sont égales et identiques. Il en va de même dans la Substance, où sont identifiés tous les êtres et toutes les puissances (3).

*
* * *

Il ne faut pas, cependant, exagérer l'influence de Parménide sur Giordano Bruno. Pour Parménide, la sphère est réellement la forme de l'Être et elle est finie ; alors que pour notre philosophe cette sphère n'est qu'un symbole géométrique, nullement la forme réelle de la substance. De plus, la sphère symbolique de Bruno est une sphère infinie, dont le centre est partout et la surface nulle part (4).

(1) « Perchè ente e non ente non intendo aver distinzione reale, ma vocale e nominale solamente. » *Causa*, G. I, 224.

(2) *De Monade*, II, 198.

(3) *Eroici Fur.*, G. II, 391. « Come nella sfera tutte le dimensioni sono non solamente uguali (essendo tanta la lunghezza, quanta è la profondità e larghezza) ma anco medesime, atteso che quel che chiami profondo, medesimo puoi chiamar lungo e largo della sfera. Cossi è nell' altezza de la sapienza divina, la quale è medesimo che la profondità de la potenza e latitudine de la bontade. »

(4) « Ens unum formas rerum, vitam numerumque
Complectens, Cyclo as Sphaera sine fine notatur,
Verum consimile atque unum, sibi que undique constans
Dixeris id tantum quod ab omnibus partibus aequum ;
Nemque infinitum, in quo centrum sumis ubique,
Corporeum et spacium cui Natura super adstans ;
Nulla a parte absens, et tota in partibus cunctis... »

De Monade, II, 198 et suiv. Cf. *Er. Fur.*, G. II, 391.

C'est qu'en effet la Substance de Bruno est une et infinie, du moment qu'il n'y a rien en dehors d'elle et qu'on ne peut concevoir le vide absolu dans aucune région de l'univers. La totalité des êtres se réduit à un seul être, divin, infini et immortel (1).

D'autre part, cette Substance n'est pas quantitative comme celle de Parménide. La Substance infinie n'a rien de commun avec la quantité et avec la finité. Tout ce qui est fini, tout ce qui est nombre, n'est pas l'Être (2).

Il est vrai que Bruno déclare, avec Parménide, que la Substance est immobile. Mais c'est dans un autre sens. L'immobilité, chez Parménide, semble être de la rigidité et de l'inertie. Chez Bruno, la Substance est immobile, en ce sens qu'elle est éternellement identique à elle-même et que son œuvre est immuable et nécessaire (3). Cette immobilité, c'est, en somme, l'unité de sa nature et la nécessité éternelle de son action.

Les formes changeantes, les qualités, le mouvement, l'altération, la variété des espèces et des objets, sont, pour Parménide, du domaine trompeur de l'opinion, et n'ont d'être à aucun degré. Si Bruno ramène, lui aussi, la multiplicité sensible à une substance unique, il n'en affirme pas moins l'objectivité du sensible. Les choses sensibles ont un fondement dans le réel. Elles

(1) *Causa*, G. I., 243. *Infinito*, G. I., 400.

(2) *Causa*, G. I., 251 : « Devi sapere, che, essendo la sustanza ed essere distinto e assoluto da la quantità, e per conseguenza la misura e numero non è sustanza, ma circa la sustanza, non ente, ma cosa di ente ; avviene, che necessariamente doviamo dire la sustanza essenzialmente essere senza numero e senza misura, e però una e individua in tutte le cose particolari ; le quali hanno la sua particolarità dal numero, cioè da cose che sono circa la sustanza. »

(3) *Summa Term.*, Gfrörer, 490.

en sont des expressions plus ou moins superficielles, sans doute, mais sont des modes de l'Être lui-même. Nos sensations supposent un sujet réel extérieur à nous (1).

Enfin, Bruno affirme que la Substance est en pleine activité, que c'est elle qui produit la diversité des êtres, l'univers tout entier, avec son ordonnance et son mouvement (2). Dieu suit, dans la manifestation de toutes ces choses, une sorte d'échelle de développement, et il va de l'unité absolue à la multiplicité, en passant par tous les degrés intermédiaires. C'est d'ailleurs la même échelle que parcourt notre intelligence, mais en sens inverse, lorsqu'elle embrasse progressivement le réel (3).

Activité et infinité de la Substance divine, fondement objectif et réel de nos perceptions sensibles, voilà qui ne trouve pas son origine dans la doctrine de Parménide. D'autre part, il nous faut expliquer l'union de l'Intelligence et de la Matière, qui nous est apparue dans les chapitres précédents. Nous sommes ainsi conduits à examiner les éléments que Bruno a pu emprunter aux Stoïciens.

(1) *Causa*, G. I., 224 : « E certamente non si può negare, che, sì come ogni sensibile presuppone il soggetto della sensibilità, cossi ogni intelligibile il soggetto della intelligibilità. »

(2) *Infinito*, G. I., 300.

(3) *Causa*, G. I., 247-248 : « Oltre questo, voglio che apprendiate più capi di questa importantissima scienza e di questo fondamento solidissimo de le veritate e secreti di natura. Prima dunque, voglio che notiate essere una e medesima scala, per la quale la natura descende alla produzion de le cose, e l'intelletto ascende alla cognizion di quelle ; e che l'uno e l'altra da l'unità procede all' unità, passando per la moltitudine di mezzi. »

Causa, G. I., 250 : « Cossi dunque, montando noi alla perfetta cognizione, andiamo complicando la moltitudine ; come descendendosi alla produzione delle cose, si va esplicando la unità. Il descenso è da uno ente ad infiniti individui e specie innumerabili, lo ascenso è da questi a quello. »

II

Tous les êtres, dans la philosophie de Bruno, sont constitués de matière et de forme. Mais la matière d'un être n'est pas relative à une forme particulière, comme dans le système d'Aristote (1). Pour Bruno, c'est une même Matière infinie, et c'est une même Forme infinie qui sont les principes constitutifs des choses. La Matière, c'est ce dont toutes les choses sont faites, la Forme, c'est ce qui fait toutes choses. En outre, la Forme n'est pas extérieure à la Matière et ne lui impose pas ses déterminations du dehors ; et la Matière, d'autre part, n'est pas un *quid* inerte et nu, qui aspire à une forme étrangère ; elle produit, de son propre sein et de sa propre spontanéité les formes multiples dont elle se revêt. En d'autres termes, la solidarité qui existe, chez Aristote, entre telle forme particulière et telle matière particulière, devient, chez Bruno, la solidarité entre la Matière absolue et la Forme absolue. La Matière et la Forme se compénètrent et sont indissociables. Elles ne constituent pas deux réalités distinctes, mais deux points de vue de la même réalité.

Cette réalité semble bien être la réalité stoïcienne.

Les Stoïciens enseignent qu'il y a deux principes des choses, la matière, qui est la réceptivité, et la force, qui est l'agent ou la cause. Mais ces deux principes sont fondus ensemble et ne peuvent se séparer (2). La matière est éternelle et infinie ; elle n'est pas engen-

(1) Diog. Laerce, VII, 134 ; cf. Ruggiero, *ibid.*, II, 106-107.

(2) *Phys.*, III, 7, 207 ; cf. Zeller, 314, n. 2 ; Hamelin, *Syst. d'Aristote*, 268.

drée, elle ne peut se corrompre et est identique, dans la composition de ses parties (1). Les êtres particuliers sont formés par la synthèse de ces deux principes. Il n'y a qu'une substance, dont les êtres particuliers ne sont que des qualités ou des modes. D'où la réduction des dix catégories d'Aristote à quatre : substance, qualité, mode et relation (2). « Pour les Stoïciens, dit M. Bréhier, l'intelligence est avant tout une force vivante, qui a en elle-même la source et la loi de ses déterminations (3). »

L'univers stoïcien constitue un tout sympathique, dont chaque partie se ressent plus ou moins de ce qui arrive aux autres parties. C'est une seule substance vivante. Il n'y a pas un Dieu au-dessus d'elle. A la différence d'Aristote, qui admet un moteur immobile agissant sur la nature par le désir dont il la remplit, le dieu de Zénon, par exemple, n'est pas un esprit séparé du monde, mais bien une force qui lui est étroitement unie. Dieu pénètre et entoure le monde ; il est en dedans et en dehors. Il n'est pas le moteur immobile ; c'est en se mouvant lui-même qu'il meut le monde. Le monde n'est pas substantiellement distinct de Dieu ; il en est le développement, comme chaque être est le développement de sa raison séminale (4).

Le Dieu des stoïciens, substance et réalité unique, est conçu comme un être corporel. Sans doute, tout naît de Dieu par des modifications de sa substance. Lui-

(1) Senèque, *Ep.*, 65, 2.

(2) Plotin, *Enn.*, VI, 1, 25.

(3) *Phil. de Plotin*, dans *Rev. des Cours et Conf.*, 1921-1922, t. II, p. 360.

(4) Senèque, *Cons. ad Helv.* 8 *Quaest. nat. praej.* et II, 45 in Ravaisson, *Stoïcisme, Mém. Ac. Inscr. et Belles Lettres*, t. XXI, 65.

même prend toutes les formes et se fait tout en tout (1). Mais cette cause de l'univers est une cause corporelle. C'est un feu, comme chez Héraclite, mais un feu plus subtil, qui ressemble plutôt au cinquième élément d'Aristote, l'éther. Ce Dieu est donc un feu céleste, au degré le plus élevé de tension et c'est en ce sens qu'il est âme parfaite et infaillible raison (2). Les éléments qui composent tous les êtres de l'univers résultent d'un relâchement de sa tension. Le feu, l'air, l'eau, la terre constituent les différents degrés de tension de la même substance divine, qui est l'éther. L'univers est produit par un relâchement partiel de la tension divine (3). Dès que l'éther reprend toute sa tension, le monde se résout en Dieu. L'éther occupe alors exclusivement l'étendue. Se condensant dans sa partie centrale, il produit l'air ; puis, par des condensations successives et par l'action des éléments entre eux, l'eau et la terre. L'homme, les plantes, tous les êtres proviennent de l'action réciproque de ces éléments, sous l'influence de l'élément divin (4). Ces métamorphoses de la substance se renouvellent périodiquement. Rien n'est donc extérieur à l'enchaînement des causes et des effets naturels. Les destinées de chaque être sont déterminées d'avance dans sa raison séminale, tout comme les destinées de l'univers dans la raison séminale universelle (5).

En somme, compénétration de l'intelligence et de la matière ; identité substantielle de la matière et de

(1) Stob., *Ecl.*, I, 58, in Ravaisson, *ibid.*

(2) Cicéron, *De Nat. Deor.*, II, 22, in Ravaisson, *ibid.*

(3) Diog. Laërce, VII, 136, in Ravaisson, *ibid.*, 67.

(4) Plutarque, *De Stoic. rep.*, 38, 41, in Rav., *ibid.*, 68.

(5) Diog. Laërce, VII, 136 et A. Gell., VI, 2 (Crisippe), in Rav., *ibid.*, 63-65.

la forme ; liaison sympathique des parties et nécessité des causes et des effets ; Dieu considéré comme un être corporel très subtil dont tous les êtres particuliers n'expriment que les divers degrés de relâchement ; une substance unique et vivante qui se transforme sans cesse, voilà quelques caractères de cette doctrine.

*
* *

Bruno, aussi, est contraire à toute transcendance et à tout dualisme. Pour lui, la Matière n'est pas travaillée par un agent extérieur, de quelque façon que l'on conçoive cette action, attrait exercé par les intelligibles, désir suscité dans la matière. Il faut rejeter, dans le domaine de la fantaisie, les idées séparées, les mondes intelligibles, différents de notre monde (1). Ce qu'il faut affirmer, c'est que l'Intelligence est intérieure à la Matière, que la Matière produit ses déterminations, non par l'influence d'un agent externe, mais grâce à sa propre énergie, qui fait toutes les choses (2).

Et si l'on considère la sagesse admirable avec laquelle,

(1) *De Imm.*, VIII, 10, 33 et suiv.

« Quid praestant ergo Platonis
Arches illae, technae, archetypi, ideae, ora, colossi,
Phantasiarum currus, naves quisquiliarum,
Extra corporeum sic consistentia mundum ? »

(2) *De Imm.*, VIII, 10, 1 et suiv.

« Ergo, age, comprehendas ubi sit Natura Deusque,
Namque ibi sunt rerum causae, vis principiorum
Sors elementorum, edendarum semina rerum.
Formae exemplares, activa potentia promens
Omnia, substantis celebrataque nomine primi ;
Est quoque materies passiva potentia substans,
Consistens, addens, veniens quasi semper in unum ;
Nam minime tanquam adveniens formator ab alto
Adstat, ab externis qui digerat et figuret. »

sans tâtonnements, procède la nature, c'est, dit Bruno, que dans les fourmis, dans les moindres êtres, se trouvent Dieu, l'ordre et la nécessité (1).

Les choses forment un tout, un univers, dont les facteurs sont la Force et la Matière. La Force, c'est ce qui donne aux choses leur unité, les fait converger vers elle, les produit d'elle-même, et les fait sortir aussi les unes des autres. Elle en constitue, en quelque sorte, le centre et la loi. La Matière est le sujet de cette Force. Leur correspondance est parfaite. L'agent ne peut faire des êtres infinis que parce que la Matière est capable de cette infinité, et inversement. C'est que la Matière et la Force ne sont pas des réalités distinctes (2). Rappelant qu'Aristote a identifié la cause finale et la cause efficiente du monde, Bruno déclare qu'il aurait dû pousser plus loin cette unification, et identifier la Matière elle-même à la cause efficiente et finale ; car le principe, la fin, la forme, l'acte, la matière, forment une même réalité (3).

Dans tous les êtres, avons-nous répété souvent, il y a une activité intelligente. Ces innombrables activités ont été ramenées à des expressions multiples, à des modes particuliers d'une Ame infinie. De même,

(1) *De Imm.*, VIII, 10, 52 et suiv.

« Prudentia mira
Est quibus ingenita species, formiculae, apesque
Sollicitae, exemplar quei nullum panditur extra ;
Nam plusquam praesens, natura est insista rebus,
A nihilo distans, quoniam nil distat ab esse,
Praeterquam falsum, nunquam, nusquam, nihilumque ;
Et rerum facies dum tantum fluctuat extra,
Intimius cunctis, quam sibi sint quaeque, vigens est
Entis principium, cunctarum fons specierum,
Mens, Deus, Ens, Unum, Verbum, Fatum, Oratio, Ordo. »

(2) *De Mon.*, I, 232 et suiv.

(3) *De Mon.*, I, 264 et suiv.

dans tous les corps, outre l'activité spontanée, il y a de l'étendue. Ces étendues multiples et variées sont autant de manifestations d'une Matière infinie. Ainsi, tous les moteurs se réduisent à un seul principe actif ; tous les mobiles à un seul principe passif. Mais ces deux principes eux-mêmes coïncident dans l'unité de la Substance, dans l'unité divine (1). Pour Aristote, sans doute, tous les moteurs dépendent aussi d'un Premier Moteur (2) mais celui-ci reste extérieur et transcendant aux autres moteurs. Le moteur immobile s'oppose absolument aux moteurs mus et à plus forte raison à la matière, qui est un non-être. Pour Bruno, au contraire, les moteurs multiples ne sont que les aspects particuliers du moteur universel, du Premier Moteur. D'autre part, le Moteur infini et le mobile infini sont indifféremment le moteur immobile et l'immobile univers et se confondent dans le même Être (3).

La Matière est quelque chose de divin, aussi bien que la Forme. Celle-ci n'est rien en dehors de la Matière avec laquelle elle se confond. De même, la puissance de faire et la puissance d'être fait sont une seule et même chose, et ont leur fondement dans un être indissociable, qui est une puissance absolue (4). Dans la

(1) « Sono dunque infiniti motori, cossì come sono anime infinite di queste infinite sfere, le quali, perchè sono forme e atti intrinseci, in rispetto de quali tutti è un prencipe da cui tutti dependeno, è un primo il quale dona la virtù della motività agli spiriti, anime, dei, numi, motori ; e dona la mobilità alla materia, al corpo, all'animato, alla natura inferiore, al mobile. Son dunque infiniti mobili e motori, li quali tutti si riducono a un principio passivo e un principio attivo, come ogni numero si reduce all'unità ; e l'infinito numero e l'unità coincidono. *Inf.*, G. I., 400.

(2) Arist., *De Cœlo*, III, 2, 300 b 32 et suiv.

(3) *Inf.*, G. I., 400.

(4) *De Vinculis in Gen.* (Opp. Lat. consc., III, 695).

Substance des choses, la Matière ne diffère pas de la Forme. Plus on approfondit la connaissance des êtres et plus on les unifie. Après avoir considéré les choses comme les expressions de deux principes, Matière et Forme, nous considérons ces deux principes eux-mêmes comme deux expressions générales de l'unique réalité (1).

A propos de la substance unique des choses, Bruno reprend la comparaison déjà utilisée dans l'étude de la matière, c'est-à-dire la comparaison avec l'art. L'ébénisterie a un seul sujet, le bois, qui est commun à toutes les dimensions et objets. Ces figures multiples ne sont pas le bois en soi, mais des modifications particulières d'un même bois. Pareillement, si l'on s'élève du degré le plus infime au degré suprême de la nature, en passant par l'univers physique connu des philosophes, et le monde surnaturel des théologiens, on trouve toujours une substance universelle et identique, qui est l'Être et le fondement de toutes les espèces et de toutes les formes (2).

(1) « Vuoi dunque che la materia sia atto ?... »

TEO. — Come il posser essere coincide con l'essere.

DIC. — Non differisce dunque da la forma ?

TEO. — Niente nell'assoluta potenza e l'atto assoluto... perchè è assolutamente tutto ; chè se avesse certe dimensioni, certo essere, certa figura, certa proprietà, certa differenza, non sarebbe assoluto, non sarebbe tutto.

DIC. — Ogni cosa dunque, che comprende qualsivoglia cosa è individua ?

TEO. — Cossi è ; perchè la forma che comprende tutte le qualità non è alcuna di quelle... Più altamente individua è quello, che ha tutto l'essere naturale ; più altamente lo che ha tutto lo essere intellettuale ; altissimamente quello, che ha tutto lo essere che può essere. » *Causa*, G. I., 229.

(2) *Causa*, G. I., 246 : « Montando da l'infimo grado della natura sino al supremo di quella, montando da l'università fisica conosciuta dai filosofi, alla altezza dell'archetipa, creduta da'teologi, se ti piace ; sin che si dovenga ad una originale ed universale sustanza medesima del tutto, la quale si chiama lo ente, fondamento di tutte specie e forme diverse ; come nell' arte febrile è una sostanza di legno soggetta a tutte misure e figure,

Nous devons arriver à un principe qui comprenne en soi tout le réel et qui l'explique. Ce principe est une substance intelligente. Ou, si l'on veut, c'est une Intelligence qui pense toutes les choses et qui est, à la fois, les choses elles-mêmes. Non pas une Intelligence comme celle d'Aristote qui se superpose, en quelque sorte, au monde sensible, mais une Intelligence qui embrasse absolument tout. C'est une unité concrète, où la séparation du sensible et de l'intelligible n'a qu'une portée logique, nullement une valeur métaphysique (1).

Ou plutôt cette unité est à la fois logique, morale, physique et métaphysique. L'Être, qui coïncide avec la Pensée et la Vérité, n'est pas dans un domaine transcendant. C'est le substrat de toutes les choses. La Vérité que Bruno place au-dessus de tout est « la première, la dernière et la moyenne ». Elle est, en même temps, l'être, la nécessité, le principe, la fin et la perfection de tout ce qui existe (2).

che non son legno, ma di legno, nel legno, circa il legno. Però tutto quello che fa diversità di geni, di specie, differenze, proprietadi, tutto che consiste nella generazione, corrosione, alterazione, e cangiamento, non è ente, non è essere, ma condizione e circostanza di ente ed essere; il quale è uno, infinito, immobile, soggetto, materia, vita, anima, vero e buono.»

(1) La prima intelligenza, in una idea perfettissima comprende il tutto; la divina mente e la unità assoluta, senza specie alcune, è ella medesimo lo che intende e lo che è inteso... Per conchiudere dunque questa seconda considerazione, dico, che, quando aspiriamo e ne forziamo al principio delle cose, facciamo progresso verso la indivisibilità; e giamai credemo esser giunto al primo ente e universal sustanza, sin che non siamo arrivati a quel uno individuo, in cui tutto si comprende... Quindi i Peripatetici e Platonici infiniti individui riducono ad una individua ragione di molte specie; innumerabili specie comprendono sotto determinati geni — quali Archita primo volse, che fussero dieci; determinati geni ad uno ente, una cosa; la qual cosa ed ente è compresa da costoro come un nome e dizione ed una logica intenzione, e in fine una vanità. Perchè, trattando fisicamente poi, non conoscono uno principio di realtà ed essere di tutto quel che è, come una intenzione e nome commune a tutto quel che si dice e si comprende. Il che certo à accaduto per imbecilità di intelletto. » *Causa*, G. I., 250-251.

(2) *Spaccio G.*, II, 13: « Dove dunque era l'Orsa, per raggion del luogo,

« C'est, dit-il, l'unité qui domine tout et la bonté, qui est supérieure à chaque chose ; car le vrai, l'être et le bon sont identiques. La vérité est cette entité qui n'est inférieure à rien ; parce que si tu veux imaginer quelque chose avant la vérité, il faut que tu l'estimes autre que la vérité ; et si tu l'imagines autre que la vérité, nécessairement tu entendras qu'elle n'a pas de vérité en soi, qu'elle est sans vérité, qu'elle n'est pas vraie, elle est donc fausse, elle est nulle, elle est un non-être... De même, rien ne peut être après la vérité ; parce que s'il est après elle, il est sans elle ; s'il est sans elle, il n'est pas vrai ; et s'il n'a pas la vérité en soi, il sera donc faux, il sera un néant. Par conséquent, la vérité est avant, avec et après toutes les choses ; elle est au-dessus et au-dessous de tout ; elle a la valeur de principe, de moyen et de fin. Elle est, avant tout, comme cause et principe, et les choses en dépendent ; elle est en tout, comme substance, et les choses existent par elle ; elle est, après tout, et par elle nous comprenons les choses. Elle est idéale, naturelle et rationnelle ; elle est métaphysique, physique et logique (1). »

Pour Bruno, la démarche même de l'esprit humain vers l'unité est un témoignage de l'unité du réel et du tout. Pour comprendre l'essence d'une chose, nous avons besoin de la réduire à une unité. De la composition, des accidents multiples et corruptibles, nous

per essere parte più eminente del cielo, si prepone la Verità ; la quale è più alta e degna de tutte cose, anzi la prima, ultima e mezza ; perchè elle empie il campo de l'Entità, Necessità, Bontà, Principio, Mezzo, Fine, Perfezione ; si concepe negli campi contemplativi metafisico, fisico, morale, logiale. »

(1) *Spaccia*, G., II, 76-77.

passons à la réalité sous-jacente et plus simple. Il en va de même lorsqu'il s'agit de l'univers, sous tous ses aspects. Nous nous élevons de la multiplicité à la substance unique, qui la comprend (1).

Que valent, dès lors, ces distinctions que Bruno établit, après d'autres, entre la forme et la matière, l'essence et l'être, Dieu ou la Nature, et la puissance passive ? Les séparations dans le réel, répond-il, sont des absurdités. Il est permis de les distinguer pour la commodité du discours, mais cette distinction est purement logique et non réelle (2).

*
* * *

Outre cette unité substantielle, Bruno accepte,

(1) « Quando l'intelletto vuol comprendere l'essenzia d'una cosa, va simplificando quanto può : voglio dire, dalla composizione e moltitudine se ritira, rigittando gli accidenti corrottibili, le dimensioni, i segni, le figure a quello che sottogiace a queste cose. Cossi la lunga scrittura e prolissa orazione non intendemo se non per contrazione ad una semplice intenzione. L'intelletto in questo dimostra apertamente come ne l'unità consista la sustanza delle cose, la quale va cercando o in verità o in similitudine. Credi, che sarebbe consummatissimo e perfettissimo geometra quello, che potesse contraere ed una intenzione sola tutte le intenzioni disperse ne' principii di Euclide... Cossi dunque, montando noi alla perfetta cognizione, andiamo complicando la moltitudine... » *Causa*, G. I., 250.

(2)

« Desine quapropter tibi persuadere chimaeram
Infinitae illam lucis sine corpore stantem.

.....
Quin etiam abstractum quiddam logica ratione
Non autem vere subsistens, justitia est qua
Justa, bonum bona quo sapientia qua sapiuntque,
Quoque Dei atque ferae, non est deitas feritasque.

.....
At veluti non est per se natura coloris
Durities, levitas, et qualia rebus inhaerent
Compositis, ita nec essentia dicier ulla
Extra eas subjectum poterit.

.....
Cedimus haec logicae, concedimus ista mathesi,
Ut docte canones rationis distribuuntur ;
Quin etiam physico liceat distinguere forma.
Materiam, quoties per se definit utrumque,
Nec putet interea, ut sunt haec concepta, seorsim. »

Imm., VIII, 9, 1 à 32.

avec les Stoïciens, et comme une conséquence, la liaison sympathique des parties de l'univers, et l'enchaînement nécessaire des causes et des effets. Toutes les choses sont intimement reliées et forment un tout unique, qu'on appelle : l'univers.

Que l'on considère les choses en tant que tout ou chacune séparément, la même loi les enchaîne et les domine toutes. La réalité est comparable à un point d'où émanent et où convergent tous les rayons. C'est une monade qui enveloppe et développe toutes les choses. La même Forme universelle est en tout et, partant, de chaque chose se peut faire chaque chose. Là où est l'Ame il y a tout, et tout est en tout (1).

La série des causes et des effets, l'enchaînement de tous les êtres, la formation de l'univers, résultent de la nécessité divine. La cause première ne peut ni se limiter ni trouver un obstacle en dehors d'elle. Elle ne peut faire autre chose que ce qu'elle fait. Elle n'agit que d'une seule façon et c'est en cela que consiste, à la fois, sa liberté et sa nécessité. Elle ne peut faire que ce qu'elle veut faire, et elle ne veut faire que ce qu'elle fait ; elle ne peut donc faire que ce qu'elle fait. Et l'effet doit nécessairement correspondre à la cause (2). Une loi unique relie toutes les choses. Et bien qu'elles se meuvent avec spontanéité et en vue d'une fin, dans leur enchevêtrement, toutefois, elles donnent lieu à

(1) *De Mon.*, I, 238 et suiv. et *ibid.*, II, 215 et suiv. et *Causa*, G. I., 182 : « Voi mi scuoprite un modo verisimile con il quale si potrebe mantener l'opinione di Anassagora ; che voleva ogni cosa essere in ogni cosa, perchè essendo il spirito o anima o forma universale in tutte le cose, da tutto si può produr tutto. »

(2) *Imm.*, I, 11, comm. : « Divina essentia est infinita. Modum essendi modus possendi sequitur. Modum possendi consequitur operanti modus...

la nécessité. C'est suivant une même loi que nous naissons, que nous nous conservons et que nous revenons au point de départ (1).



Jusqu'ici, la substance unique des Stoïciens ressemble beaucoup à celle de Bruno. Mais, en pénétrant plus avant la doctrine brunienne, l'on s'aperçoit que les divergences sont considérables. En effet, la substance de l'univers, chez les stoïciens, est corporelle et qualitative. Elle est à divers degrés de tension et en continue transformation.

Sous prétexte d'unifier l'Intelligence et la matière, les stoïciens ont diminué l'Intelligence d'Aristote, lequel lui laissait, dans le domaine de la transcendance, une richesse spirituelle inépuisable. L'immanence et le panthéisme ne se sont faits qu'au prix de la matérialisation de Dieu et de son appauvrissement. Le Dieu des stoïciens n'est que la partie la plus subtile de la substance de l'univers.

Bruno rejette explicitement la substance stoïcienne (2).

Dei voluntas est super omnia, ideoque frustrari non potest neque per aliud... necessitas et libertas sunt unum. » et *Imm.*, I, 12, 7 et suiv. :

« Eligit ergo Deus quod vult, dat, scitque, facitque
Non variare potens ipsum non seque negare :
Quod vult atque potest est unum prorsus idemque,
Nec potis est facere quod non vult esseque factum,
Nempe ipsum fatum divina est ipsa voluntas. »

Cf. *Inf.*, G. I., 293.

(1) *De Mon.*, II, 207 et suiv. :

« Circulus est unum rigida super omnia lege
Fatum, quo et certa se contingentia jungunt
Libertate, scopo interdum, statque omne necessum. »

(2) *Causa*, G. I., 197.

Les Stoïciens, pour lui, n'ont vu qu'un côté de la question. Ils n'ont pas su découvrir la spiritualité des choses. Leur distinction entre l'Intelligence et la matière est vaine, dit-il, puisqu'ils ont matérialisé l'Intelligence et en ont, de ce fait, nié l'existence.

Sans doute, les êtres multiples, la Matière et la Forme, se ramènent à l'unité. Mais cette unité n'est pas corporelle et qualitative. Dieu, qui est la substance des choses, est une unité simple et absolue (1). Cette substance est identique partout et homogène ; elle ne comporte pas des degrés réels de tension et de relâchement. S'il y avait en Dieu des distinctions, il ne serait pas absolu et tout. Il est à l'extrême de la pureté, de la simplicité, de l'indivisibilité et de l'unité. Il est vrai que la Matière et la Forme ne constituent qu'une seule substance ; mais Dieu n'est ni Matière seulement, ni Forme seulement. Il n'est pas Matière seulement, parce qu'il n'est pas figurable et quantitatif. Il n'est pas Forme seulement, car il n'informe rien, du moment qu'il est l'unité totale. Mais sa substance est indifféremment Matière, Forme et toutes les choses (2).

Dans la simplicité de la divine essence, tous les attributs sont identiques et également infinis. La Matière et la Forme, la Puissance et la Sagesse, sont les

(1) « Non differisce dunque da la forma ? Niente nell'assoluta potenza e atto assoluto. Il quale però è nell'estremo della purità, semplicità, indivisibilità e unità, perchè è assolutamente tutto : chè se avesse certe dimensioni, certo essere, certa figura, certa proprietà, certa differenza, non sarebbe assoluto, non sarebbe tutto. » *Causa*, 229.

(2) « Non è materia perchè non è figurato ne figurabile ; non è terminato nè terminabile. Non è forma, perchè non informa, nè figura altro, atteso che è tutto, è massimo, è uno, è universo. Non si comprende perchè non è maggior di sè. Non si è compreso perchè non è minor di sè. Non si agguaglia perchè non è altro, ma uno medesimo. Essendo medesimo e uno non ha essere e essere, non ha parte e parte, e perciò che non ha parte e parte, non è composto. » *Causa*, G. I., 239-240.

attributs d'un Dieu spirituel, qui ne comporte ni la quantité ni la qualité et où tout est totalement et absolument, sans distinction et sans mesure (1). Chez les stoïciens, par exemple, la terre, le soleil, comme les autres corps de l'univers, sont considérés comme des parties d'une même substance. Pour Bruno, la terre, le soleil et tous les êtres ne sont pas des *parties* de la Substance, car la Substance est indivisible. Il faudrait plutôt dire : « Substance dans la partie », de la même façon qu'on ne dit pas qu'une partie de l'âme est dans le bras, une autre dans la tête, mais bien que l'âme est dans la tête et dans le bras. Tout ce qui est quantitatif, tout ce qui peut comporter de distinctions réelles, ne peut se référer à la Substance (2). L'Être premier, la Substance universelle, c'est une unité indivise qui renferme toutes les choses (3). La multiplicité des

(1) « Ma nella semplicità della divina essenza è tutto totalmente e non secondo misura : e però non è più sapienza, che bellezza e maestade, non è più bontà che fortezza ; ma tutti li attributti sono non solamente uguali, ma ancora medesimi e una istessa cosa. Come nella sfera tutte le dimensioni sono non solamente uguali (essendo tanta la lunghezza, quanta è la profondità e larghezza) ma anco medesimo, atteso che quel che chiami profondo, medesimo puoi chiamare lungo e largo della sfera. Cossì è nell' altezza della sapienza divina, la quale è medesimo che la profondità de la potenza e latitudine de la bontade. Tutte queste perfezioni sono uguali, perchè sono infinite... Dove è infinita sapienza non può essere se non infinita potenza ; perchè altrimenti non potrebbe sapere infinitamente. Dove è infinita bontà, bisogna infinita sapienza, perchè altrimenti non saprebbe essere infinitamente buono. Dove è infinita potenza, bisogna che sia infinita bontà e sapienza, perchè tanto ben si possa sapere e si sappia possere. » *Eroici Fur.*, G. II, 391.

(2) *Causa*, G. I., 246. « Volete che, per essere lo ente indivisibile e semplicissimo, perchè è infinito, e atto tutto in tutto, e tutto in ogni parte (in modo, che diciamo parte nello infinito, non parte dello infinito) non possiamo pensar in modo alcuno, che la terra sia parte dello ente, il sole parte della sustanza, essendo quella impartibile ; ma sì bene è lecito dire sustanza della parte, o pur meglio, sustanza nella parte ; cossì, come non è lecito dire parte dell' anima esser nel braccio, parte dell' anima esser nel capo, ma sì bene l'anima nella parte, che è il capo, la sustanza della parte o nella parte, che è il braccio. »

(3) *Causa*, G. I., 250 : « E giamai credemo esser giointi al primo ente e universal sustanza, sin che non siamo arrivati a quell'uno individuo,

mobiles et des moteurs, la Matière et la Forme, l'étendue et la Pensée coïncident dans un principe simple, qui est l'Etre de tout (1).

Dans la philosophie stoïcienne, c'est par un relâchement de sa substance que Dieu, feu subtil, engendre l'univers. Pareille transformation n'a pas lieu dans la Substance brunienne. Le Dieu de Bruno n'engendre pas de monde : il est également inaltérable. Relâchement et tension, génération ou modification n'y ont aucun sens réel (2). Dieu est, simplement. La diversité des espèces que nous voyons autour de nous, l'altération et le changement ne sont pas l'altération et le changement de la Substance. Ils constituent des manifestations multiples et apparentes de l'Etre un, infini et inaltérable (3). Ce qui fait la multitude dans les choses, ce n'est donc pas l'Etre, mais ce qui nous apparaît, ce qui se représente aux sens et qui est, en quelque sorte, à la surface de l'Etre. L'unité de l'Etre ne se disperse pas dans la multitude. En somme, les variations ne sont pas dans l'Etre, mais dans les manières d'être (4). La formation et le développement de l'uni-

in cui tutto si comprende ; tra tanto non più credemo comprendere di sustanza e di essenza, che sappiamo comprendere di indivisibilità. »

(1) *Inf.*, G. I., 400 : « In numero dunque e moltitudine è infinito mobile è infinito movente ; ma nell'unità e singularità è infinito immobile motore, infinito immobile universo ; e questo infinito numero e magnitudine e quella unità e semplicità coincidono in uno semplicissimo e individuo principio, vero, ente. »

(2) *Causa*, G. I., 239.

(3) *Causa*, G. I., 246 : « Però tutto quello, che fa diversità di geni, di specie, differenze, proprietadi, tutto che consiste nella generazione, corruzione, alterazione e cangiamento, non è ente, non è essere, ma condizione e circostanza, di ente ed essere ; il quale è uno, infinito, immobile, soggetto, materia, vita, anima, vero e buono. »

(4) *Causa*, G. I., 247 : « E quello che fa la moltitudine ~~ne~~ le cose, non è lo ente, non è la cosa, ma quel che appare, che si rappresenta al senso, ed è nella superficie della cosa. »

vers ne reposent pas sur la métamorphose partielle de la substance ou la production d'une nouvelle substance, mais sont simplement l'expression multiforme de l'unique Substance, identique à elle-même (1). Cette substance, Bruno la dit immobile, parce que son action ne se modifie pas, qu'elle a été et sera éternellement ce qu'elle est (2).

III

Bruno emprunte à Plotin le principe d'une unité spirituelle. En effet, Plotin accepte la conception d'un monde dirigé par une Ame. Mais cette Raison séminale, qui gouverne l'univers, n'est pas de même nature que le corps. L'Ame du Monde de Plotin, incorporelle, est tout entière en toutes choses. Son unité ne se disperse pas dans la multitude des êtres qu'elle anime. « Tous les êtres, dit-il, tant les êtres premiers que ceux qui reçoivent le nom d'être à un titre quelconque, ne sont des êtres que par leur unité. Privés de leur unité, ils cesseraient d'être ce qu'on dit qu'ils sont (3). » Mais cette Ame, qui donne l'unité aux êtres, n'a aucune commune mesure avec les corps. Elle demeure indivise et égale dans le tout et dans la partie. En un mot, c'est une Ame spirituelle (4).

Pourtant, l'Ame du Monde de Plotin donne l'unité,

(1) *Causa*, G. I., 245-246.

(2) « Sicut in Deo non est motus, ita etiam in suis operibus non est ratio termini a quo, et termini ad quem, sed quia est supra omnem motum et omne tempus, ipse potius est reminus motus et temporis. » *Summa Terminorum*, Gferrer, 490.

(3) *Enn.*, VI, 9, 1 ; sur les rapprochements avec Plotin, cf. Tocco, *ibid.*, 332 et suiv.

(4) *Enn.*, VI, 4, 7.

sans être l'Un. Ce n'est qu'en contemplant l'Un, principe suprême, qu'elle rend une chacune de ses productions (1).

Le principe de toutes les choses n'est aucune d'elles, ni leur totalité. Il n'est pas un être particulier, parce qu'il engendre tout ; et il ne peut être la multitude des êtres, parce que ce qui engendre est toujours plus simple que ce qui est engendré (2). Ce principe, qu'est-il ? Ce n'est pas l'Intelligence, car l'Intelligence est, à la fois, intelligence et intelligible ; elle est deux choses à la fois, elle est nombre. Le premier principe ne peut donc être ni l'une ni l'autre, car ils n'existent pas séparément. Il faut chercher ce qui est antérieur à cette dualité. C'est l'Un, unité absolue dont dérivent l'intelligence et l'intelligible (3).

Cet Un n'est pas tout, « car si l'Un et toutes choses coexistaient, l'Un ne serait pas principe : il faut cependant que l'Un soit principe, qu'il existe antérieurement à toutes choses, pour que toutes choses en dérivent (4) ». L'Unité absolue ne comporte aucune détermination. On ne peut le comprendre sous aucune espèce. « Etant la nature qui engendre toutes choses, l'Un ne peut être aucune d'elles. Il n'est donc ni une certaine chose, ni quantité, ni qualité, ni intelligence, ni Ame, ni ce qui se meut, ni ce qui est stable ; il n'est ni dans le lieu, ni dans le temps ; mais il est l'uniforme en soi ou plutôt il est sans forme, il est au-dessus de toute forme... (5) ».

(1) *Enn.*, VI, 9, 1.

(2) *Enn.*, III, 8, 8.

(3) *Ibid.*

(4) *Ibid.*, Tr. Bouillet.

(5) *Enn.*, VI, 9, 3. Tr. Bouillet.

Pourtant, l'Un simple, infini, absolu, ne devait pas exister seul, renfermé en lui-même, sans donner l'existence aux autres êtres. Pourquoi ? Parce que, pour Plotin, c'est une nécessité naturelle à chaque essence d'engendrer quelque chose d'inférieur à elle, par une sorte de développement séminal. La substance qui engendre demeure identique à elle-même et à sa propre place, et n'est absolument pas altérée ou diminuée ou agrandie par l'être engendré (1).

Pour Plotin, donc, l'Etre *un* n'est pas *unique*, en ce sens qu'il coexiste avec d'autres êtres. « L'Etre est un partout, dit-il, mais son unité n'exclut pas l'existence d'êtres qui lui soient conformes (2). » De même que l'unité de l'Ame du Monde n'exclut pas l'existence d'âmes individuelles et subsistantes, comme nous l'avons vu dans un chapitre précédent, de même l'unité de l'Intelligence n'empêche pas la multitude des intelligences, de même enfin l'Unité absolue engendre l'Intelligence, l'Ame et toutes choses, en demeurant en elle-même (3).

Ainsi, par une nécessité de sa nature, l'Un produit un autre être : l'Intelligence. Celle-ci, par une nécessité analogue, produit l'Ame ; de l'Ame naissent les âmes individuelles, avec une continuité ininterrompue. Ces réalités « sont distinctes sans que nul intervalle les sépare (4) ».

C'est qu'en effet, malgré la transcendance de l'Un par rapport à l'Intelligence et d'une hypostase par

(1) *Enn.*, IV, 8, 6.

(2) *Enn.*, VI, 4, 4.

(3) *Enn.*, VI, 4, 4.

(4) *Enn.*, VI, 4, 4.

rapport à l'autre, l'Etre un est présent partout grâce à cette continuité sans coupure. Il n'est pas lui-même présent partout, puisqu'il est transcendant et qu'il demeure en lui-même, mais il est présent partout, en ce sens que de son sein « ses puissances descendent sur toutes choses... C'est pourquoi l'on dit que les âmes sont des rayons de l'Etre universel (1) ». Nous croyons, indépendamment de la théorie de l'extase (2), que c'est là une des façons d'entendre que l'Intelligence, l'Ame et toutes les choses sont immanentes en Dieu et que Dieu est transcendant à l'Intelligence, à l'Ame et à toutes les choses.

Le premier principe est donc la puissance de tout. C'est à lui que tous les êtres doivent leur existence. « S'il n'existait pas, rien ne serait, pas même l'Intelligence, qui est la vie première et universelle. En effet, ce qui est au-dessus de la vie est la cause de la vie... (3) ».

Plotin nous propose une image pour nous aider à concevoir comment le premier principe, Dieu, est à la fois unité absolue, cause de tout, et transcendant et solitaire ; c'est l'image d'un arbre où circulerait la vie, sans que le principe de cette vie quitte la racine et se partage entre les branches. De même l'Un, origine de tout, et exempt de toute multiplicité, produit le monde en demeurant en lui-même (4).

(1) *Enn.*, VI, 4, 3.

(2) Sur le rapport de l'immanent et du transcendant chez Plotin, voir la théorie de l'extase dans l'étude de M. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, *Rev. des Cours et Conf.*, t. II, 475 et suiv. (année 1921-1922). Cf. Arnou : *Le Désir de Dieu dans la philos. de Plotin*, p. 162 (Alcan).

(3) *Enn.*, III, 8, 9. (Tr. Bouillet.)

(4) *Ibid.*



Bruno affirme, avec Plotin, le principe spirituel des choses. L'Ame du Monde, pour lui, est la force incorporelle qui administre l'univers et tous les êtres qu'il contient. Mais l'Ame du Monde n'est pas le premier principe où s'unifie absolument toute dualité. L'Intelligence ne l'est pas, non plus, qui renferme le plan et l'ordre des choses, et qui est une fonction principale de l'Ame du Monde. Il existe une unité plus simple, qui est l'origine de l'Intelligence, de l'Ame et de toute multiplicité. Car l'Unité est la condition même de la multitude. Elle est dans le nombre infini, comme le nombre infini est en elle. L'Unité est un infini implicite, et l'infini est l'unité explicite. L'unité est donc la substance du nombre (1). Elle est également infinie, immobile et inaltérable, comme celle de Plotin.

Seulement, l'unité de Bruno diffère de celle de Plotin en ce qu'elle n'est pas extérieure au tout uni-

(1) *Spaccio*, G. II, p. 8 : « Per δ , conoscendo egli che in tutto uno infinito ente e sustanza sono le nature particolare infinite e innumerabili... che, come in sustanza, essenza e natura sono uno, cossì per ragione del numero che subintrano, incorreno innumerabili vicissitudini e specie di moto e mutazione ; ciascuno dunque di esse, e particolarmente Giove, si trova esser tale individuo, sotto tal composizione, con tali accidenti e circostanze, posto in numero per differenze che nascono de le contrarietadi, le quale tutte si reducono ad una originale e prima, chè è primo principio di tutte le altre. »

Cfr. O. c., p. 72 : « E devi saper ancora, o Sofia, che l'unità è nel numero infinito, ed il numero infinito nell' unità ; oltre che l'unità è uno infinito implicito, e l'infinito è la unità explicita : appresso che dove non è unità non è numero, nè finito nè infinito ; e dovunque è numero o finito o infinito, ivi è necessariamente l'unità. Questa dunque è la sustanza di quello ; dunque, chi non accidentalmente, come alcuni intelletti particolari, ma essenzialmente, come l'intelligenza universale, conosce l'unità, conosce l'uno e il numero, conosce il finito e l'infinito, il fine e termine da compressione ed eccesso di tutto... ; cossì come non è particolare, che non sia compreso nell' universale non è numero, in cui più veramente non sia l'unità che il numero istesso... »

versel. Sans doute, la nature qui produit toutes les choses n'est aucune d'elles en particulier ; elle n'est ni une qualité ni une quantité, ni l'intelligence, ni l'âme, ni le mobile, ni le moteur, et n'est située ni dans le temps ni dans l'espace. A cet égard, Bruno renchérit sur Plotin, et admet que l'Un est absolument sans forme et sans détermination (1). Mais tandis que Plotin oppose l'Un au tout, qu'il nie que l'Un soit toutes choses à la fois et qu'ils coexistent, qu'il fait de l'Un une cause transcendante et solitaire, créant la totalité sans en constituer la substance sous-jacente, Bruno, lui, identifie l'Unité, Dieu, au tout. Dieu n'est pas seulement la cause première qui produit tout le réel, en demeurant en elle-même inaltérable et simple, mais c'est aussi, et au même degré, le principe dont sont constitués intimement tous les êtres. En d'autres termes, la cause demeure dans son effet, justement parce que cet effet n'est pas différent de la cause (2).

(1) *Causa*, Dial., V, G. I., 239-240.

(2) *Causa*, G. I., 171, 172.

« Dics. — Or dunque, ch  differenza   tra l'uno   l'altro termino ?

TEO. — Rispondo, che, quando diciamo Dio primo principio e prima causa, intendiamo una medesima cosa con diverse ragioni ; quando diciamo nella natura principii e cause, diciamo diverse cose con sue diverse ragioni. Diciamo Dio primo principio, in quanto tutte cose sono dopo lui, secondo certo ordine di priore e posteriore, o secondo la natura, o secondo la durazione, o secondo la dignit . Diciamo Dio prima causa, in quanto che le cose tutte son da lui distinte come lo effetto da l'efficiente, la cosa prodotta dal producente. E queste due ragioni son differenti, perch  non ogni cosa, che   priore e pi  degna,   causa di quello che   posteriore e men degno ; e non ogni cosa che   causa,   priore e pi  degna di quello che   causato, come   ben chiaro a chi ben discorre.

Dics. — Dunque, strengendo questi doi termini a certe proprie significazioni, secondo la consuetudine di quei che parlano pi  riformatamente credo che vogliate che principio sia quello che intrinsecamente concorre, alla costituzione della cosa e rimane nell'effetto ; come dicono la materia e forma, che rimangono nel composto ; o pur gli elementi da quali la cosa viene a comporsi, e ne quali va a risolversi. Causa chiami quella che concorre alla produzione delle cose esteriormente, ed ha l'essere fuor de la

Pour l'auteur des *Ennéades*, l'unité de l'Etre n'exclut pas l'existence d'êtres qui lui soient conformes. C'est ainsi que l'Un, loin d'exclure d'autres êtres, les engendre nécessairement de sa plénitude. Il engendre l'Intelligence, qui est la deuxième hypostase. Par une nécessité semblable, l'Intelligence engendre l'Ame, troisième hypostase. Chaque hypostase engendre l'hypostase inférieure, en demeurant en elle-même immuable. Une substance crée une autre substance, en conservant une continuité intérieure, sans se diminuer, sans se disperser.

Chez Bruno, l'Unité divine, qui est tout, ne peut engendrer d'autre substance au-dessous d'elle. Il n'y a qu'une seule Substance, qu'un seul Etre. La génération et la corruption des choses ne sont que des modes particuliers de la Substance unique et éternelle. La multitude infinie des choses n'exclut pas l'unité absolue de la Substance, non parce que l'Un engendre en demeurant en lui-même, mais, bien au contraire, parce qu'il n'engendre pas : la multitude n'est pas une multitude de substances, mais une pluralité d'expressions de la même Substance. L'Etre est un, mais il est multiforme et omniforme. Le nombre, dans l'infini immobile et substantiel, est un accident, une figure, un aspect. Toutes les productions sont les altérations diverses de ces accidents, leurs remplacements réciproques ; mais ces vicissitudes laissent toujours l'unique substance identique à elle-même et éternellement immuable. Il n'y a donc pas une substance nouvelle, qui sorte de la première. Dieu reste solitaire et ne crée

composizione, come è l'efficiente e il fine, al quale è ordinata la cosa prodotta. »

rien. Le monde n'est pas une création, mais un ensemble de modes de sa substance. Les hommes, qui sont des modalités de la substance divine, ne peuvent craindre la mort, c'est-à-dire la destruction, puisque Dieu est éternel et qu'ils sont des aspects particuliers de Dieu : ils doivent seulement attendre le changement. Ainsi, toutes les choses sont en Dieu, et Dieu est en tout (1). Ce qui engendre, dit Bruno, et ce qui est engendré, aussi bien que ce dont est faite la génération, sont également une même et unique Substance (2).

L'Un de Plotin n'est ni l'Intelligence, ni l'Intelligible ; il est au-dessus de la réalité dont il est seulement l'origine et le principe. L'Unité brunienne, au contraire, comprend toute la réalité. Dieu est à la fois l'Intelligence et l'Etre ; il en est l'unité absolue et indifférenciée (3).

(1) *Causa*, G. I., 242, 243. « Nel l'uno infinito, immobile, che è la sustanza, che è lo ente, se vi trova la moltitudine, il numero, che, per essere modo e moltiformità de lo ente, la quale viene a denominar cosa per cosa, — non fa per questo che lo ente sia più che uno, ma multimodo e multiforme e multifigurato. Però, profondamente considerando con gli filosofi naturali, lasciando i logiei nelle loro fantasie, troviamo, che tutto lo che fa differenza e numero, è puro accidente, è pura figura, è pura complessione. Ogni produzione di qualsivoglia sorte che la sia, è una alterazione, rimanendo la sustanza sempre medesima ; perchè non è che una, uno ente divino, immortale. Questo lo ha possuto intendere. Pitagora che non teme la morte, ma aspetta la mutazione. L'hanno possuto intendere tutti filosofi, chiamati volgarmente fisici, che niente dicono generarsi secondo sustanza, ne corrompersi, se non vogliamo nominar in questo modo l'alterazione. »

(2) *Causa*, G. I., 247. « Però volete che quello che è generato e genera (o sia equivoco o univoco agente, come dicono quei che volgarmente filosofano) e quello, di che si fa la generazione, sempre sono di medesima sustanza. »

(3) *Causa*, G. I., 250 : « Quindi è il grado delle intelligenze : perchè le inferiori non possono intendere molte cose, se non con molte specie, similitudini e forme : le superiori intendono megliormente con poche : le altissime con pochissime, perfettamente. La prima intelligenza in una idea perfettissimamente comprende il tutto : la divina mente e la unità assoluta, senza specie alcuna, è ella medesimo lo che intende e lo che è inteso. »

Spaccio, G. II, 76 :

« Sof. — Sopra tutte le cose, o Saulino, è situata la verità : perchè questa

Le Dieu de Bruno est, si l'on veut, l'Intelligence d'Aristote, mais une Intelligence qui ne s'opposerait pas au monde sensible, comme un monde substantiellement différent. C'est aussi l'Intelligence des stoïciens, mais une Intelligence spirituelle.

Le Dieu de Bruno n'est pas seulement la cause et le principe transcendants, mais il constitue la réalité même de tous les êtres. Il est dans le principe, dans la génération et dans la fin de tout (1).

L'Intelligence, chez lui, n'est donc plus le résultat d'une génération substantielle. Substantiellement, elle s'identifie à Dieu. L'Intelligence, c'est Dieu considéré sous un certain aspect ; c'est l'ensemble des idées divines qui constituent le plan de la nature. Cette pensée divine ne reste pas renfermée en elle-même, mais s'épanouit, en quelque sorte, dans tous les êtres (2).

è la unità, che soprasiede al tutto, e la bontà, che è preeminente ad ogni cosa ; perchè uno è lo ente, buono e vero ; medesimo è vero, ente e buono. La verità è quella entità, che non è inferiore a cosa alcuna ; perchè, se vuoi fengere qualche cosa avanti la verità, bisogna che stimi, quella essere altro che verità : e se la fingi altro che verità, necessariamente la intenderai non aver verità in sè, ed essere senza verità, non essere vera ; onde conseguentemente è falsa, è cosa de niente, è nulla, è non ente. Lascio, che niente puo essere prima che la verità, se non è vero che quello sia primo, e sopra la verità ; e cotal vero essere non puo essere, se non per la verità. Cossì non puo essere altro insieme con la verità, ed essere quel medesimo senza verità ; per ciò che, se per la verità non è vero, non è ente, è falso, è nulla. Parimente non puo essere cosa appresso la veritade ; perchè, se è dopo lei, è senza lei ; se è senza lei, non è vero ; perchè non ha la verità in sè ; sarà dunque falso, sarà dunque niente. Dunque, la verità è avanti tutte le cose, è con tutte le cose, è dopo tutte le cose, è sopra tutto, con tutto, dopo tutto : ha raggione di principio, mezzo e fine. »

(1) *Spaccio*, G. II, 13.

(2) *Summa Term.*, Gfrörer, 496 : « Intelligentia ergo est divina quaedam vis, insita rebus omnibus cum actu cognitionis, qua omnia intelligunt, sentiunt et quomodocunque cognoscunt. Neque enim sine cognitione eaque altissima atque profundissima a subjectis istis non remota, ubique usque adeo mirabili architectura, nascuntur animalia, plantae et alia heterogenea corpora... Neque enim sine aliquo sensu vel cognitione (quam rudius philosophantes non percipiunt) vel ipsae aquae guttae in rotundum et in sphaeram, quo pro viribus conserventur, conglobantur ; frondes, membra-

L'Intelligence est un attribut divin, non une réalité différente de Dieu.

D'autre part, nous savons que l'Intelligence est la principale faculté de l'Ame du Monde (1). Elle n'est ni extérieure, ni transcendante à l'Ame. L'Intelligence ne se distingue de l'Ame que comme un aspect du même principe, et non comme une réalité autre. L'Ame du Monde, qui comprend l'Intelligence, est un attribut de Dieu (2).

Enfin, pour Plotin, la matière est quelque chose de coéternel à Dieu. La matière n'est ni corps, ni âme, ni intelligence, ni vie, ni forme, ni raison, ni limite. Elle n'a donc aucun caractère de l'être. Elle est le non-être (3). Mais, être ou non-être, il reste que la matière est, pour Plotin, le sujet indispensable pour former les objets sensibles. Elle est donc quelque chose. C'est un *quid* absolument différent de la trilogie spirituelle et qui s'oppose à l'Etre de toute éternité.

Chez Bruno, au contraire, la distinction entre Matière et Forme, ou entre la Matière et Dieu, n'est qu'une distinction d'aspect du même Etre. C'est encore une distinction logique, et non une séparation réelle (4). La Substance unique est, à la fois, Matière et Ame, vérité et bonté (5).

Or, justement, Nicolas de Cusa a proposé une solu-

nae et festucae ab igne exiliunt et contrahuntur, quasi contrarium effugientia. Haec est sensus quaedam participatio et universalis intelligentiae per universum propagatae effectus, quem consequitur affectio et inclinatio, defectio et declinatio, amicitia et lis in rebus omnibus. »

(1) Voir chap. II, sur l'Ame du monde (suite).

(2) *Causa*, G. I., 173 et *Infin.*, G. I., 296, 300.

(3) *Enn.*, III, 7, 7 ; cf. *Enn.*, II, 5, 5.

(4) *Immenso*, VIII, 9.

(5) *Causa*, G. I., 246.

tion à ces distinctions entre la Matière et Dieu, entre Dieu, l'Intelligence et l'Ame du Monde, afin de les unifier dans un même principe divin. Comment a-t-il effectué cette identification et quel apport constitue-t-elle dans la philosophie brunienne ? C'est ce que nous devons examiner.

IV

Selon le Cardinal de Cusa, les philosophes de l'antiquité n'ont pas eu de la matière une connaissance exacte. Ils croyaient à la nécessité d'une matière en soi, qui serait extérieure et coéternelle à Dieu. Ils ont mis le démiurge en présence d'un sujet matériel avec quoi il ferait le monde, de même qu'ils ont fait intervenir un modèle et une cause finale.

Le Cardinal accepte ces distinctions provisoirement, mais pour identifier ensuite les fameuses causes efficiente, matérielle, formelle et finale avec Dieu lui-même (1). Pour lui, il n'y a pas de possibilité pure en opposition avec l'acte pur. La matière n'existe pas en dehors de Dieu. Sans doute, tout ce qui existe pouvait exister, était donc possible. La matière ? c'est précisément cette possibilité d'être (2). Tout être, avant d'exister, était possible. Cela signifie que Dieu existait avant cet être. La possibilité absolue est en Dieu même. Mais en Dieu, la possibilité absolue ne se distingue pas de l'acte absolu. La matière, c'est la possibilité

(1) *Docta Ignor*, II, 7 et II, 1 ; cf. Vansteenbergue, *Nicolas de Cusa*, p. 307, Paris, Champion, 1920.

(2) *Docta ign.*, II, 1 ; cf. *ibid.*, 307.

pure et infinie qui se confond avec Dieu, Acte infini et sans mélange (1). La possibilité absolue, par laquelle les choses qui sont ont pu être, ne précède ni ne suit l'actualité. Comment, en effet, l'actualité pourrait-elle être, sans sa possibilité d'existence ? Par conséquent, la puissance absolue et l'acte absolu sont coéternels et identiques (2). Mais cette identité n'est qu'en Dieu. Dans les choses particulières, la puissance est distincte de l'acte. Le soleil, par exemple, quand il est à l'Orient, n'est pas en même temps dans toutes les parties du ciel, où il pourrait être ; il n'est pas à la fois plus grand ou plus petit, quoiqu'il en comporte la possibilité. Dieu seul est tout ce qu'il peut être (3).

La possibilité absolue ne précède pas l'actualité, parce qu'il lui faudrait nécessairement un acte pour la faire passer à cette actualité. Si, en effet, la puissance de devenir s'était actualisée d'elle-même, il en résulterait cette conséquence absurde qu'elle était en acte avant d'être actualisée. D'autre part, la possibilité n'a pas, non plus, suivi l'actualité, car on ne peut dire qu'une chose existe sans qu'elle soit possible. Donc, la puissance absolue, l'acte absolu, se compénètrent et s'identifient. Dieu est à la fois l'une et l'autre et le lien qui les unit (4). Pour Cusa, il ne faut ni une Ame

(1) *Docta ign.*, II, 1 ; cf. Vansteenbergh, *ibid.*, 305.

(2) « Possibilitas absoluta per quam ea quae sunt, actu esse possunt, non praecedit actualitatem ; neque etiam sequitur. Quomodo enim actualitas esse posset possibilitate non existente ? Coeterna ergo sunt absolutapotentia et actus et utriusque potentia. » *Possest*, déb. Voir Toeco, *Le Fonti più recenti della filosofia del Bruno*, dans *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei*, Serie Quinta, vol. 1, 1892.

(3) « Clare videtur, hic sol non esse aliquid simile ad illum. Hic enim sol sensibilis dum est in Oriente, non est in qualibet parte cæli, ubi esse potest, neque est maximus pariter et minimus, ut non possit esse nec maior nec minor, neque est ubique et ubiliter... » *Ibid.*

(4) Fiorentino, *Panteismo*, Napoli, 1861, p. 33.

du Monde subsistante, ni une matière absolue pour expliquer la réalité. Dieu seul suffit. Il est la cause de tout (1). Le Dieu de Cusa, c'est la trinité chrétienne des personnes dans l'unité de Nature (2). La Matière absolue, l'Intelligence ou Forme des formes, l'Ame du Monde, c'est la même cause toute-puissante, nécessaire et suffisante, c'est le même Dieu en trois personnes (3).

Ce Dieu est, pour Cusa, le Maximum absolu, l'être le plus grand qui puisse exister. Mais c'est, en même temps, le Minimum absolu, donc à la fois l'être le plus grand et le plus petit. Il est la coïncidence du Maximum et du Minimum, parce qu'on ne peut rien lui opposer ou lui ajouter (4). Il implique toutes choses, parce qu'il est tout ce qui peut être, parce qu'il n'est pas susceptible de comparaison (5). La quantité absolue n'est donc ni la plus grande ni la plus petite, parce qu'elle est l'une et l'autre, et qu'elle ne comporte ni le plus ni le moins. C'est parce que Dieu est absolu que le Maximum se confond avec le Minimum (6). La comparaison suppose la quantité, et la quantité n'est pas en lui.

Plus généralement, Dieu est l'unité de tous les contraires. Ce qui est opposé et contraire dans les choses finies, sensibles ou rationnelles, est, en lui, identique. Pour se faire une idée de la coïncidence des contraires, et arriver à l'intellection de leur unité, il faut se servir,

(1) *Genesi*, p. 129 (éd. Bâle), cf. Vansteenbergh, *Nic. de Cusa*, p. 309, Paris, Champion, 1920.

(2) Vansteenbergh, *ibid.*

(3) *Mente*, XIII, cf. Vansteenbergh, *ibid.*, 310.

(4) Vansteenbergh, *ibid.*, 291.

(5) *Doct. ign.*, I, 13.

(6) Vanst., *ibid.*, 292.

comme d'un tremplin, du symbolisme géométrique : supposez une ligne infinie, dit-il ; elle sera, à la fois, une droite, un triangle, une courbe et une sphère (1). A l'infini, donc, ces figures se confondent.

Puisqu'en Dieu coïncident le Maximum, le Minimum et les contraires, et qu'en lui s'identifient la Matière, l'Intelligence ou le Verbe, et l'Ame, c'est que Dieu est la cause unique de l'univers, sans aucun secours étranger. L'univers vient de Dieu, qui devait le contenir d'une certaine manière, et tout son être est en Dieu (2).

Mais l'être de l'univers n'est pas en Dieu, avec les caractères de la multiplicité sensible ; il y est, au contraire, un et infini. En d'autres termes, l'univers est « compliqué » en Dieu, tandis que, hors de lui, il est « expliqué ». Mais cet univers « compliqué » un et infini, ce n'est pas autre chose que Dieu lui-même ; puisque Dieu est l'unité des contraires. De telle sorte que Dieu est la complication de toutes les choses qui sont dans le monde sensible, et que le monde sensible est l'explication, le développement de Dieu. L'Unité infinie est la complication de tout, de même que la totalité des êtres constitue l'explication de cette Unité (3).

Dieu est au monde, dit Cusa, dans le rapport de l'unité à la multiplicité, du simple à l'étendu, de l'intemporel au successif, du repos au mouvement. Dieu est l'identité de l'unité, de la simplicité, de l'éternité

(1) « Si esset linea infinita, illa esset recta, illa esset triangulus, illa esset circulus et esset sphæra. » *Doct. ign.*, I, 13.

(2) *Apologia Doctæ Ign.*, 65 (éd. Bâle), cf. Vanst., *ibid.*, 310.

(3) « Unitas infinita est omnium complicatio. » *Doct. ign.*, II, 3 et *Doct. ign.*, II, 4.

et du repos : alors que l'univers en constitue, au contraire, la différenciation multiple et finie (1).

C'est dire que, par rapport à Dieu, le monde sensible est fini. Parfois, Cusa dit que l'univers est infini. Mais cet infini est pourtant fini : l'univers est infini, en ce sens qu'il est le plus grand des êtres créés, qu'il n'est limité par aucun d'eux et qu'il limite les autres. C'est donc un infini *relatif*, un maximum relatif ou, pour nous servir de l'expression de Cusa, un maximum « contracté » (2). Dieu, au contraire, est un infini *absolu*, un Maximum absolu, un Minimum simple.

Le monde, parce qu'il est multiple, parce qu'il est nombre, est nécessairement fini. S'il cessait d'être fini, il serait, dit Cusa, maximum et minimum ; il ne serait plus nombre. Le monde est donc fini, de par sa pluralité naturelle.

Aussi, bien que Dieu ait une puissance infinie de faire, néanmoins, les choses faites, l'univers, sont finis, et la puissance passive des choses ne correspondra jamais à la puissance active de Dieu (3). C'est ici, semble-t-il, la doctrine des Docteurs de l'Eglise.

Dieu a donc créé le monde, et il l'a créé fini. Le modèle du monde, c'est Dieu même, puisqu'il est la cause unique de tout. Mais ce modèle « ne saurait être réalisé, car l'infini n'est pas multiplicable (4) ». L'univers, c'est l'image finie du Dieu infini, et les êtres participent, suivant l'exemplarisme platonicien, de la

(1) *Doct. ign.*, II, 3,

(2) *Doct. ign.*, II, 4 ; cf. l'intéressante discussion de Vansteenbergh, *ibid.*, 317.

(3) *Doct. ign.*, II, 1,

(4) *Vanst.*, o. c., 321.

réalité divine (1). Mais l'origine du monde est une création du néant. S'opposant au principe des philosophes helléniques, Cusa affirme que Dieu a créé le monde *ex nihilo*, et il tient sa certitude de la foi chrétienne. Dieu pouvait même créer des mondes différents du nôtre. Mais c'est librement qu'il a choisi celui-ci plutôt qu'un autre. Toutefois, son action n'est pas arbitraire, parce que, comme nous l'avons dit, sa Volonté n'est pas distincte de son Intelligence ou de son Verbe (2).

Le monde n'est donc pas éternel, au sens où Dieu est éternel. Sa durée est peut-être incommensurable. Mais c'est une durée, et le temps est sans aucune proportion avec l'éternité (3).

Ainsi, après avoir dit que Dieu est tout ce qu'il peut être, qu'il est la cause unique du monde et que tout l'être du monde est en lui ; après avoir affirmé que Dieu est la complication de toutes les choses, et que ces choses sont le développement et l'explication de Dieu, Cusa soutient, néanmoins, une dualité irréductible entre le monde et Dieu. Le monde est fini et créé de rien. Le cardinal voit les difficultés de cette position, que sa foi lui impose, et il confesse simplement son ignorance, en disant que notre raison ne peut comprendre la manière dont sont faites cette complication et cette explication (4). J'ignore, écrit-il, comme les choses subsistent, distinctes et finies, alors que Dieu

(1) *Doct. ign.*, I, 18 ; cf. Vanst., *ibid.*, 327.

(2) *Ven. Sap.*, XVII, p. 320 (éd. Bâle), et *de Beryllo*, XXIX, p. 270 (Bâle). Cf. Vanst., *ibid.*, 331.

(3) Vanst., *ibid.*, 333.

(4) « Excedit mentem nostram modus complicationis et explicationis. » *Doct. ign.*, II, 3. Cf. Vanst., *o. c.*, 314.

est tout ce qu'elles sont. Dieu est tout l'être du monde, sans que leur dualité cesse d'exister. Dieu, coïncidence du Maximum et du Minimum et des contraires, ne s'identifie pas avec le monde ; la coïncidence des contraires n'est plus valable lorsqu'on passe du créateur à la création. Dieu ne se confond pas avec notre univers (1).



Nous verrons que, pour Giordano Bruno, Dieu est la cause unique du monde, la coïncidence du Maximum, du Minimum et des contraires, de la Matière et de la Forme. Complication et explication seront également les deux termes qui expriment le rapport de Dieu et de l'univers. Mais, à la différence de Cusa, Bruno accepte les conséquences rationnelles de ses prémisses philosophiques. Si l'univers est le développement de Dieu, il faut que l'univers soit infini, parce qu'on ne peut concevoir en Dieu une puissance infinie qui se limite (2). En Dieu la puissance, le savoir et la volonté sont identiques : il fait et veut tout ce qu'il sait et peut. Bruno ne comprend pas du tout qu'on puisse, à la fois, affirmer une cause infinie et une action finie. L'action de Dieu sera infinie et éternelle, et l'univers se confondra substantiellement avec lui. La distinction ne sera qu'une distinction d'aspects de la même réalité.

Dans les êtres particuliers, la puissance et l'acte sont différents : chacun d'eux n'est pas tout ce qu'il

(1) *Apol. Doct. ign.*, p. 68 et 72 (Bâle). Cf. Vanst., *ibid.*, 315.

(2) Cf. l'exposé critique de Fiorentino, *Il Panteismo*, p. 108, Napoli, 1861.

peut être, bien qu'il corresponde à une possibilité. Un homme est bien ce qu'il peut être, mais non tout ce qu'il peut être, parce qu'il n'est pas à la fois femme ou enfant, et dans différents états ; une pierre est ce qu'elle peut être, mais elle n'est pas simultanément autre chose : poussière, vase ou herbe. Leur puissance n'est donc pas égale à l'acte, parce que c'est un acte limité et non absolu, de même que la puissance, elle-même, est limitée à un acte particulier. La multiplicité d'états dans un objet singulier n'est pas une objection, car ces états sont successifs et non simultanés (1). Le soleil, encore, n'est pas tout ce qu'il peut être, et partout où il peut être ; quand il est à l'Orient, il n'est pas à l'Occident ou ailleurs (2).

Avec Cusa, Bruno affirme que Dieu seul est tout ce qu'il peut être (3). Dans les êtres singuliers, nous ne voyons rien qui soit autre chose que ce qu'il est en acte ; et cet acte est ce qu'il peut être. Mais Dieu est tout ce qu'il peut être absolument. Ainsi, pour montrer comme Dieu est soleil, nous dirons que Dieu est, à la fois, orient, occident, méridien, et chacun des points célestes. Dieu actualise toutes les possibilités. Son immo-

(1) *Causa*, G. I., 212 : « Non è cossì nelle altre cose ; le quali, quantunque sono quello che possono essere, potrebono però non esser forse, e certamente, altro, o altrimenti che quel che sono ; perchè nessuna altra cosa è tutto quel che può essere. Lo uomo è quel che può essere ; ma non è tutto quel che può essere. La pietra non è tutto quello che può essere, perchè non è calci, non è vase, non è polve, non è herba... »

...Però la potenza non è eguale all'atto, perchè non è atto assoluto ma limitato ; oltre che la potenza sempre è limitata ad un atto, perchè mai ha più che uno essere specificato e particolare ; e, se pur guarda ad ogni forma e atto, questo e per mezzo di certe disposizioni e con certa successione di uno essere dopo l'altro. »

(2) *Causa*, G. I., 214 : « Ecco il sole ; non è tutto quello che puo essere il sole, non è per tutto, dove può essere il sole, perchè quando è oriente a la terra, non gli è occidente, nè meridiano, nè di altro aspetto. »

(3) *Ibid.*, 212.

bilità se confond avec sa mobilité infinie, et, dans le même instant, il est à l'orient et à l'occident (1).

Dieu, puissance absolue, n'est pas seulement le soleil, mais est toutes choses, et tout ce que peut être chaque chose (2). La puissance et l'acte s'identifient en lui. La possibilité absolue d'existence des objets ne précède pas l'actualité. Elles existent simultanément et coéternellement. L'être et la possibilité sont des termes inséparables en Dieu ; l'acte répond exactement à la puissance, de telle sorte que l'un suppose l'autre (3). La possibilité absolue doit, en effet, se confondre avec l'actualité absolue, sinon il faudrait admettre l'absurde d'une possibilité qui, se faisant elle-même, serait en acte avant de l'être. En Dieu donc, la puissance et l'acte s'identifient (4).

(1) *Causa*, G. I., 214-215. « Or, se vogliamo mostrar il modo con il quale Dio è sole, diremo (perchè è tutto quel che può essere) che è insieme oriente, occidente, meridiano, merinoziale, e di qualsivoglia di tutti punti de la convessitudine della terra ; onde se questo sole (o per sua revoluzione o per quella de la terra) vogliamo intendere che si muova e muta loco, perchè non è attualmente in un punto senza potenza di essere in tutti gli altri, e però ave attitudine ad esservi : se dunque è tutto quel che può essere, e possiede tutto quel che è atto a possedere, sarà insieme per tutto e in tutto ; è sì fattamente mobilissimo e velocissimo, che è anco stabilissimo e immobilissimo. Però tra gli divini discorsi troviamo che è detto stabile in eterno, e velocissimo che discorre da fine a fine ; perchè se intende immobile quello che in uno istante medesimo si parte dal punto di Oriente, ed è ritornato al punto di Oriente, oltre che non meno si vede in Oriente, che in Occidente e qualsivoglia altro punto del circuito suo ; per il che non è più ragione che diciamo egli partirsi e tornare, esser partito e tornato, da quel punto a quel punto, che da qualsivoglia altro de infiniti al medesimo. Onde verrà esser tutto e sempre in tutto il circolo e in qualsivoglia parte di quello ; e per conseguenza ogni punto individuo dell'eclittica contiene tutto il diametro del sole. »

(2) *Causa*, G. I., 215 : « La potestà si assolutà, non è solamente quel che può essere il sole, ma quel che è ogni cosa e quel che può essere ogni cosa. »

(3) *Ibid.*, 211.

(4) *Causa*, G. I., 211-212 : « Perchè la possibilità assoluta per la quale le cose che sono in atto, possono essere, non è prima che la attualità, nè tampoco poi che quella. Oltre, il possere essere è con lo essere in atto, e non precede quello ; perchè se quel che può essere, facesse se stesso, sarebbe prima che fusse fatto. »

Comme pour Cusa, la Matière chez Bruno n'est pas quelque chose d'extérieur à Dieu, mais se confond avec lui. La puissance de faire et la puissance d'être fait sont une seule et même chose et ont leur fondement dans un être indivis, qui est puissance absolue et simple (1).

Dieu n'est pas Matière seulement, car il n'est ni figurable, ni quantitatif, ni susceptible d'aucune limitation. Il n'est pas Forme seulement, car il n'informe rien, du moment qu'il est tout. Mais il est indifféremment Matière et Forme (2). Les attributs que nous distinguons, dans l'étude de la nature, sont égaux, confondus dans la simplicité de l'essence divine. Dans le réel, qui est Dieu, ils ne sont pas séparés (3). Du fait, donc, que, dans les êtres particuliers, on distingue la matière de la forme, il ne faut pas en conclure que la même différence vaut pour le premier principe, qui est indifféremment matériel et formel : suivant la substance, tout se réduit à l'unité (4). Ce qui comprend

(1) *De Vinculis in genere* (Opp. lat. consc., III, 695).

(2) *Causa*, G. I., 239 : « Non è materia, perchè non è figurato nè figurabile ; non è terminato, nè terminabile. Non è forma, perchè non informa, nè figura altro, atteso che è tutto. »

(3) *Eroici Fur.*, 391.

(4) *Causa*, G. I., 216-217 : « Onde vorrei inferire che, secondo tal porzione, quale è lecito dire, in questo simulacro di quell'atto e di quella potenza, per essere in atto specifico tutto quel tanto che è in specifica potenza, per tanto che l'universo, secondo tal modo, è tutto quel che può essere (sia che si voglia quanto all'atto e potenza numerale), viene ad aver una potenza, la quale non è assoluta dall'atto, una anima non assoluta dall'animato ; non dico il composto, ma il semplice : onde cossi de l'universo sia un primo principio che medesimo se intenda, non più distintamente materiale e formale, che possa inferirse dalla similitudine del predetto, potenza assoluta e atto. Onde non fia difficile e grave di accettar al fine che il tutto, secondo la sustanza, è uno, come forse intese Parmenide, ignobilmente trattato da Aristotele. »

Dics. — Volete dunque, che, benchè descendendo per questa scala di natura, sia doppia sustanza, altra spirituale, altra corporale, che insomma l'una^a e l'altra se riduca ad uno essere e una radice. »

tous les genres est unité. La Matière, qui contenait toutes les possibilités constituait une unité. L'Ame du Monde, qui renfermait toutes les formes, était une unité. Mais Dieu est l'unité suprême, parce qu'en lui s'identifient la Matière et l'Ame. Les deux principes, Matière et Ame, distingués dans l'étude de la nature, se réduisent en définitive, à un seul être et à une seule racine d'essence spirituelle (1).

Il faut donc en arriver à une substance unique, et spirituelle, qui soit le fondement absolu de tous les êtres et de toutes les formes (2).

Bruno affirme, en effet, avec le Cusan, que Dieu est l'identité du Maximum et du Minimum, parce qu'il est absolu. Ainsi, le premier principe est grandeur, une grandeur qui est tout ce qu'elle peut être. Elle ne peut être ni supérieure, ni moindre, ni divisible, comme toute autre grandeur. Elle est grandeur maximum, minimum, infinie, indivisible, et comportant indifféremment toutes les mesures. Le maximum et le minimum se confondent dans l'absolu, parce que l'absolu et l'infini sont en dehors de la quantité (3).

(1) *Causa*, G. I., 229 : « Perchè la forma, che comprende tutte le qualità, non è alcuna di quelle ; lo che ha tutte le figure, non ha alcuna di quelle ; lo che ha tutto lo essere sensibile, però non si sente. Più altamente individuo è quello, che ha tutto l'essere naturale ; più altamente, lo che ha tutto lo essere intellettuale ; altissimamente quello, che ha tutto lo essere che può essere. »

(2) *Causa*, G. I., 246.

(3) *Causa*, G. I., 213-214. « Or, tornando al proposito, il primo principio assoluto è grandezza, è magnitudine ; ed è tal magnitudine e grandezza, che è tutto qualche può essere. Non è grande di tal grandezza che possa esser maggiore, nè che possa esser minore, nè che possa dividersi, come ogni altra grandezza che non è tutto quel che può essere ; però è grandezza massima, minima, infinita, impartibile e d'ogni misura. Non è maggiore per essere minima ; non è minima per essere quella medesima massima ; è oltre ogni equalità perchè è tutto quel che ella possa essere. Questo che dico della grandezza, intendi di tutto quel che si può dire : perchè è similmente bontà, che è ogni bontà che possa essere ; è bellezza che è tutto

Mais parfois notre auteur a une façon déconcertante d'expliquer cette coïncidence. Le minimum, dit-il, est, en même temps, le maximum, parce que la monade, l'atome vivant, s'agrége d'autres monades. Une monade est considérée comme un centre d'organisation. Autour d'elle se placent des monades qui forment un cercle, lequel devient un nouveau centre, et ainsi de suite. Mais c'est le minimum ou la monade primitive qui servirait de mesure au maximum. Le maximum serait le minimum multiplié un nombre infini de fois (1).

Aussi, Fiorentino n'a-t-il pas eu de peine à mettre en relief la contradiction. Ou le maximum et le minimum coïncident. Ou le maximum est le minimum multiplié. « De ces propositions, la première exclut nécessairement la seconde. En effet, si le minimum et le maximum coïncident, c'est parce que, comme l'a noté le Cusan, l'un et l'autre sont l'*infinitation* de la quantité dans l'Infini, où l'être et le néant coïncident. Au contraire, en disant que le Maximum, c'est le minimum multiplié, on entend que le minimum puisse égaler le maximum par multiplication. Or qui ne voit que, si cette égalité est possible dans l'*infinitation*, elle est fausse dans la multiplication ? Car la première supprime la dualité quantitative et la seconde la souligne (2).

C'est, en effet, une sérieuse difficulté.

Nous devons reconnaître, toutefois, que la faute en est souvent à l'imprécision du vocabulaire, à la confusion du langage, à une composition précipitée, qui

il bello che può essere ; e non altro bello che sia tutto quello che può essere, se non questo uno. Uno è quello che è tutto e può esser tutto assolutamente.»

(1) *De Minimo*, I, 4, 10 et suiv.

(2) Fiorentino, *Panteismo*, p. 105, Napoli, 1861.

manque de rigueur logique, à l'influence désordonnée de mille courants de pensée, dont le mode d'expression n'était pas adéquat à la philosophie nouvelle.

C'est ainsi que, dans le même chapitre (1), immédiatement après avoir écrit que le minimum est aussi le maximum, parce qu'il s'entoure de monades infinies, il ajoute, sans donner aucune importance à cette multiplication contradictoire, que la coïncidence se manifeste dans la monade divine, qui est minimum par son extrême simplicité et à la fois maximum parce qu'elle est tout. Ce dernier point de vue est justement celui de la coïncidence du Maximum et du Minimum dans l'absolu. Et, d'autre part, Bruno affirme à satiété que la quantité, la numération, la comparaison de parties n'ont aucun sens quand il s'agit d'infini, mais qu'il en parle, croyons-nous, pour faciliter l'intelligence de sa doctrine (2). La multiplication, que relève avec raison Fiorentino, ne peut être, dans la pensée de notre auteur, la multiplication des parties, du moment qu'il déclare expressément ne pas concevoir de parties et de divisions dans l'un et dans l'infini et que, d'autre part, une pareille multiplication serait incompatible avec l'essence de la doctrine. Plus vraisemblablement, nous sommes en présence d'une des faiblesses dont foisonne l'œuvre tout entière et qui déconcertent profondément ceux qui l'étudient. Pour Bruno, l'Un ne peut ni être mesuré, ni servir d'unité de mesure, parce qu'il n'a rien de plus grand ni de plus petit que lui. Étant donné qu'il est tout et qu'il est en dehors

(1) *De Minimo*, I, 4, 16 et suiv. et I, 4, 31 et suiv.

(2) *De l'Infinito*, G. I., 290-291. *Causa* G. I., 240.

de la quantité, il ne peut être comparé à aucune autre chose. C'est dans ce sens qu'en lui se confondent le Maximum et le Minimum (1).

Ce n'est pas seulement le Maximum et le Minimum qui se rencontrent dans le même Être. Dans cet Être s'unissent, sans se différencier, tous les contraires (2). Tout ce qui est contraire et opposé dans les choses particulières est identique en Dieu (3). Comme le Maximum et le Minimum, le principe et la fin, le chaud et le froid, le sec et l'humide, toutes les oppositions, tous les contraires ne font qu'un dans l'Absolu. Si la pluralité des objets sensibles se ramène à l'unité de la Matière, dit Bruno, à plus forte raison cette coïncidence est-elle nécessaire et parfaite dans l'essence de la cause première (4).

La multiplicité des contraires se confond dans l'unité divine. La Substance infinie est une et entière dans tous les êtres qu'elle contient, parce qu'elle ne comporte aucune distinction en elle, et qu'elle est absolument indifférenciée (5). Cette philosophie, dit notre auteur, réduit à un seul principe, ramène à une seule fin, et fait coïncider ensemble tous les contraires, de sorte

(1) *Causa*, G. I., 240 : « Non è misurabile, nè misura. Non si comprende perchè non è maggior di sè. Non si è compreso, perchè non è minor di sè. Non si agguaglia ; perchè non è altro e altro, ma uno e medesimo. »

(2) *Causa*, G. I., 253 : « Ecco, dunque, come non solamente il massimo e il minimo convergono in uno essere, come altre volte abbiamo dimostrato, ma ancora nel massimo e nel minimo vegnono ad essere uno e indifferente gli contrarii. »

(3) *Causa*, G. I., 215.

(4) *Summa Term.* (Gfrörer 480) : « Illi nihil est contrarium, sed omnia contraria illi sunt subjecta, ex contrariis omnia facienti... Itaque maximum et minimum vel sunt unum vel maxime unita, principium et finis calidum et frigidum et omnia contraria. Hoc si in materia contingit, quanto magis in virtute efficientis inspicere est necesse. »

(5) *Causa*, G. I., 253-254.

que leur sujet soit commun. Les contraires se confondant avec les contraires, on comprend qu'en Dieu chaque chose soit en chaque chose (1).

A l'instar du Cusan (2) encore, pour nous acheminer vers l'intuition de cette coïncidence du Maximum, du Minimum et des contraires, Bruno se sert du symbolisme mathématique. Rien de plus opposé à une courbe, dit-il, que la ligne droite ; et cependant la courbe et la droite coïncident dans le maximum et le minimum ; le plus petit arc se confond avec la plus petite corde ; et il en va de même du cercle infini et de la droite (3).

Les angles aigus et obtus sont deux contraires, qui résultent d'un seul principe, soit d'une ligne mobile sur une droite, dans un même plan. D'abord perpendiculaire, elle s'incline de part et d'autre pour donner un angle aigu et un angle obtus. Or, les deux angles se confondent lorsque son déplacement atteint son amplitude maximum ou minimum, c'est-à-dire 0° ou 180° . Ainsi, deux angles absolument contraires se sont unis

(1) *Infinito*, G. I., 405 : « Vedete ancora, che non è contra ragione la nostra filosofia, che reduce ad un principio, e referisce ad un fine, e fa coincidere insieme gli contrarii, di sorte che è un soggetto primo dell'uno e l'altro ; dalla qual coincidenza stimiamo, ch'al fine è divinamente detto e considerato, che li contrarii son negli contrarii, onde non sia difficile di pervenire a tanto, che si sappia, come ogni cosa è in ogni cosa : quel che non potè capire Aristotele e altri sofisti. »

(2) *De Beryllo*, t. I, 276 et *De Math*, t. III, 1120-1121. Cf. Note Gentile, *Op. ital.*, I, 252.

(3) *Causa*, G. I., 252 : « I segni le prenderai dalla matematica, le verificazioni dalle altre facultadi morali e speculative. Or, quanto a' segni, ditemi : che cosa è più dissimile alla linea retta, che il circolo ? Che cosa è più contrario al retto che il curvo ? Pure nel principio e minimo concordano ; atteso che, come divinamente notò il Cusano, inventor di più bei secreti di geometria, qual differenza troverai tu tra il minimo arco e la minima corda ? Oltre, nel massimo, che differenza troverai tra il circolo infinito e la linea retta ? Non vedete come il circolo, quanto è più grande, tanto più col suo atto si va approssimando alla rettitudine ? »

dans le même principe, qui est indifféremment maximum et minimum (1).

En Dieu coïncident, comme en ces symboles mathématiques, le Maximum et le Minimum, le principe et la fin de tout, les contraires et la multiplicité, qui viennent converger dans son Être unique et indifférencié. Le Maximum et le Minimum coïncident, parce que Dieu est une Substance simple et infinie, absolument en dehors de toute quantité.

Dieu est, pour Bruno comme pour Cusa, la cause unique du monde. Pour produire ce monde, il devait le contenir d'une certaine manière. Nous retrouvons les termes « complication » et « explication » qui expriment leurs rapports. Dieu est tout l'être du monde, absolument. Il n'est, dit Bruno, ni forme ni matière, ou plutôt il est tellement forme qu'il n'est pas forme, et tellement matière qu'il n'est pas matière, tellement âme qu'il n'est pas âme, parce qu'il est tout indifféremment, et par conséquent absolument un (2). On peut le compa-

(1) *Minimo*, I, 4, 62 et suiv.

Causa, G. I., 254 : « Giongì a questo (per veder oltre, che in questo uno e infinito li contrarii concordano) che lo angolo acuto e ottuso sono dui contrarii, i quali non vedi qualmente nascono da uno individuo e medesimo principio, cioè da una inclinazione, che fa la linea perpendicolare M, che si congiunge alla linea iacente BD, nel punto C ? Questa, su quel punto, con una semplice inclinazione verso il punto D, dopo che faceva indifferentemente angulo retto e retto, viene a far tanto maggior differenza di angolo acuto e ottuso, quanto più s'avicina al punto C ; al quale essendo giunta e unita, fa l'indifferenza d'acuto e ottuso, similmente annullandosi l'uno e l'altro, perchè sono uno nella potenza di medesima linea. Quella, come ha possuto unirsi e farsi indifferente con la linea BD, così può disunirsi e farsi differente da quella, suscitando da medesimo, uno e individuo principio i contrarissimi angoli, che sono il massimo acuto e massimo ottuso, sin al minimo acuto e ottuso, minimo ; e oltre all'indifferenza di retto e quella concordanza, che consiste nel contatto della perpendicolare e iacente. »

(2) *Causa*, G. I., 240 : « Questo è termine di sorte che non è termine ; è talmente forma, che non è forma : è talmente materia che non è materia ; è talmente anima che non è anima ; perchè è il tutto indifferentemente, e però è uno, l'universo è uno. »

rer à une sphère, mais à la condition de porter les termes à l'infini. Dans la sphère, la longueur, la largeur et la profondeur sont identiques, parce qu'elles ont également la même limite. Mais en Dieu la longueur, la largeur et la profondeur sont identiques et sans distinction, parce qu'elles n'ont point de limite. Dans l'infini, on ne peut distinguer le tout et la partie. L'infini est un, et en lui on ne peut trouver de différences, parce qu'il est sans proportion avec la grandeur et avec les êtres finis. Dans l'infinie durée, on ne peut différencier l'heure du jour, le jour de l'année, l'année du siècle, le siècle du moment ; parce que le moment ou le siècle sont sans proportion avec l'éternité. Les heures infinies ne sont pas différentes des siècles infinis, pas plus que des mesures infinies ne se distinguent d'autres mesures infinies. Dans l'infini, tout est identifié et forme une unité simple : le point ne se distingue pas de la surface ou du corps, car la puissance et l'acte y sont confondus. Tous les êtres, la multiplicité sensible qui nous entoure, sont compliqués en Dieu (1).

Cette pluralité est agglomérée en Dieu, en quelque sorte, comme les membres d'un vivant sont dans le

(1) « In questo certamente non è maggiore l'altezza che la lunghezza e profondità ; onde per certa similitudine si chiama, ma non è, sfera. Nella sfera, medesima cosa è lunghezza che larghezza e profondo, perchè hanno medesimo termino ; ma nell'universo medesima cosa larghezza, lunghezza e profondo, perchè medesimamente non hanno termine e sono infinite. Se non hanno mezzo, quadrante e altre misure, se non vi è misura, non vi è parte proporzionale, nè assolutamente parte che differisca dal tutto. Perchè, se vuoi dir parte de l'infinito, bisogna dirla infinito ; se è infinito, concorre in uno essere con il tutto ; dunque l'universo è uno, infinito, impartibile. E se ne l'infinito non si trova differenza, come di tutto e parte, e come di altro e altro, certo l'infinito è uno. Sotto la comprensione de l'infinito non è parte maggiore e parte minore ; perchè alla proporzione de l'infinito non si accosta più una parte quantosivoglia minore ; e però ne l'infinita durazione non differisce la ora dal giorno, il giorno da l'anno, l'anno dal secolo, il secolo dal momento ; perchè non son più gli momenti

germe. Les parties y sont indistinctes. La production du monde consiste dans le développement de cette agglomération, dans la différenciation des parties confondues et unies en Dieu, dans la séparation des contraires qui coïncident en lui (1).

Complicqués et unis dans le premier principe, la puissance et l'acte sont expliqués, dispersés dans les choses particulières (2). Il en est de même de tout ce qui existe : la quantité, la qualité, les parties, les membres, les différences, bref tout ce qui n'est pas un et absolu n'est pas en Dieu. Et puisque tout l'être du monde vient de Dieu, il faut que les objets qui le remplissent soient en Dieu, mais d'une manière enveloppée et compliquée, telle qu'ils forment une unité indifférenciée. Des objets particuliers constituent justement le développement de Dieu, la multiplication et la dispersion de son unité dans la pluralité sensible. En d'autres termes, les corps sensibles et innombrables se compliquent en Dieu, et Dieu, inversement, s'explique dans les corps sensibles (3). L'infini, compliqué dans le pre-

e le ore che gli secoli, e non hanno minor proporzione quelli che questi a la eternità. Similmente ne l'immenso non è differente il palmo dal stadio, il stadio da la parasanga ; perchè alla proporzione de la immensitudine, non più si accosta per le parasanghe, che per i palmi. Dunque, infinite ore non son più che infiniti secoli, e infiniti palmi non son di maggior numero che infinite parasanghe. » *Causa*, G. I., 240.

(1) *Causa*, G. I., 245 : « Dite che quel tutto, che si vede di differenza negli corpi, quanto alle formazioni, compassioni, figure, colori e altre proprietadi e comunitadi, non è altro che un diverso volto di medesima sustanza ; volto labile, mobile, corrottibile di un immobile, perseverante ed eterno essere ; in cui son tutte forme, figure e membri, ma indistinti e come agglomerati non altrimenti che nel seme, nel quale non è distinto il braccio da la mano, il busto dal capo, il nervo da l'osso. »

(2) *Causa*, G. I., 212 : « Ogni potenza dunque e atto, che nel principio è come complicato, unito e uno, nelle altre cose è esplicato disperso e moltiplicato. » *Causa*, G. I., 240.

(3) *Causa*, G. I., 246-247 : « Perchè lo essere porzione, parte, membro, tutto, tanto quanto, maggiore, minore, come questo, come quello, di questo, di quello, concordante, differente e di altre ragioni, che non significano

mier principe, est expliqué dans l'univers. Mais, en Dieu, l'univers ne comporte aucune distinction de parties. Il ne se différencie qu'en tant que développement de Dieu (1). Dieu, avons-nous dit, est tout ce qu'il peut être d'une manière absolue ; cela signifie justement que la totalité des choses ne se distingue pas de son unité, et qu'elle est « compliquée » en lui. L'univers est aussi tout ce qu'il peut être, mais c'est d'une manière « expliquée », parce que la totalité des choses n'y est plus confondue et indivise, mais nombrable et éparpillée (2). Dans les choses de l'univers, l'acte ne coïncide plus avec la puissance, parce que chaque objet ne peut avoir tout l'être à la fois, et qu'il ne peut réaliser des possibilités multiples que dans le temps et la succession (3). Ainsi, nous avons déjà dit

uno assoluto, e però non si possono riferire alla sustanza, a l'uno, a l'ente, ma per la sustanza, nell'uno e circa lo ente, come modi, ragioni e forme ; cossi, come comunmente si dice circa una sustanza essere la quantità, la qualità, relazione, azione, passione e altri cirostanti geni : talmente l'uno ente summo, nel quale è indifferente l'atto dalla potenza, il quale può essere tutto assolutamente, ed è tutto quello che può essere, è complicatamente uno, immenso, infinito, che comprende tutto lo essere, ed è esplicitamente in questi corpi sensibili e in la distinta potenza e atto, che vegliamo in essi. »

(1) *Infinito*, G. I., 287.

(2) *Causa*, G. I., 212-213 : « Lo universo, che è il grande simulacro, la grande imagine e l'unigenita natura, è ancor esso tutto quel che può essere, per le medesime specie e membri principali e continenza di tutta la materia, alla quale non si aggiunge e dalla quale non si manca, di tutta e unica forma : ma non è già tutto quel che può essere per le medesime differenze, modi, proprietà e individui : però non è altro che un'ombra del primo atto e prima potenza ; e pertanto in esso la potenza e l'atto non è assolutamente la medesima cosa, perchè nessuna parte suà è tutto, quello che può essere. Oltre che in quel modo specifico che abbiamo detto, l'universo è tutto quel che può essere, secondo un modo esplicato, disperso, distinto. »

(3) *Causa*, G. I., 213 : « Queste cose non sono atto e potenza, ma sono difetto e impotenza ; che si trovano nelle cose esplicate, perchè non sono tutto quel che possono essere, e si forzano a quello che possono essere : là onde, non possendo essere insieme e a un tratto tante cose, perdono l'uno essere per aver l'altro : e qualche volta confondono l'uno essere con l'altro ; e talor sono diminuite, manche e stroppiate per l'incompensabilità di questo essere e di quello e occupazion della materia in questo e quello. »

que le soleil ne peut simultanément et uniment réaliser tous les possibles, parce qu'il n'est pas en même temps et sous le même rapport dans les points opposés (1). Dieu, au contraire, compliquant ce monde, est en dehors du temps et des rapports. En lui, il n'y a pas succession : le passé, le présent, le futur et la multiplicité ne forment qu'une unité simple et un acte simple (2). En produisant les choses, Dieu ne fait qu'expliquer son unité ineffable (3).

*
* *

Jusqu'ici, les positions de Bruno et de Cusa paraissent semblables. Pourtant nous verrons que, sous des expressions communes, elles recouvrent des doctrines opposées.

Tout d'abord, Bruno n'admet aucun dualisme substantiel. Quand il semble parfois accepter une doctrine théiste c'est qu'il fait aux théologiens et aux pères inquisiteurs une concession d'ordre, non pas philosophique, mais pratique et social (4).

Bruno distingue le penseur qui médite sur le principe et la cause de la nature, et le théologien, qui accepte une vérité révélée ; et il ajoute que les explications surnaturelles sont inconcevables et sans valeur pour

(1) *Causa*, G. I., 214.

(2) *Spaccio*, G. II, 71-72 : « MERC. — Sai, Sofia, se sei Sofia, che Giove fa tutto senza occupazione, sollecitudine e impacciamento, perchè a specie innumerabili e infiniti individui provvede donando ordine, e avendo donato ordine, non con certo ordine successivo, ma subito subito e insieme insieme ; e non fa le cose a modo degli particolari efficienti, ad una ad una, con molte azioni, e con quelle infinite viene ad atti infiniti ; ma tutto il passato, presente e futuro fa con un atto semplice e singulare. »

(3) *Causa*, G. I., 250.

(4) Sur ce point, voir notre livre en préparation : *La Pensée religieuse de Giordano Bruno*.

celui qui ne croit pas (1). Dès lors, il faut faire la part de la pensée naturelle et celle de la foi. Et s'il suffit, moralement et théologiquement, de reconnaître un principe suprême et surnaturel, tel que nous l'ont révélé les prophètes et les dieux, il est, d'autre part, légitime d'étudier philosophiquement et naturellement le principe des choses, en considérant aussi bien les moindres êtres que ces astres innombrables, qui sont autant de mondes habités, semblables à notre planète (2). C'est de ces textes que Tocco (3) et Mac Intyre (4) se réclament pour affirmer que la doctrine de Bruno est, dans l'une de ses phases, dualiste. Mais ces textes ne nous paraissent pas légitimer leur conclusion. Ils expliquent seulement que Bruno sortait d'une grande dispute philosophico-astronomique, au moment où il publiait son *De la Causa*, et qu'il éprouvait le besoin de calmer l'opinion qu'il avait exaspérée. Ils expliquent peut-être aussi que Bruno considérait la religion dogmatique comme socialement nécessaire,

(1) *Causa*, G. I., 232 : « TEO. — ...Lasciando ne' sui termini la più alta contemplazione, che ascende sopra la natura, la quale a chi non crede è impossibile e nulla.

DICS. — E vero ; perchè, se vi monta per lume sopranaturale ; non naturale. »

(2) *Causa*, G. I., 170-171. « DICS. — Io lo consento, perchè basta moralmente e teologalmente conoscere il primo principio in quanto che i superni numi hanno rivelato e gli uomini divini dichiarato. Oltre che, non solo qualsivoglia legge e teologia, ma ancora tutte riformate filosofie conchiudono esser cosa da profano e turbulento spirito il voler precipitarsi a dimandar raggione e voler definire circa quelle cose che son sopra la sfera della nostra intelligenza.

TEO. — Bene ; ma non tanto son degni di riprensione costoro, quanto son degnissimi di lode quelli che si forzano alla cognizione di questo principio e causa, per apprendere la sua grandezza quanto sia possibile discorrendo con gli occhi di regolati sentimenti circa questi magnifici astri e lampeggianti corpi, che son tanti abitati mondi e grandi animali ed eccellentissimi numi, che sembrano e sono innumerabili mondi non molto dissimili a questo che ne contiene... »

(3) Tocco, *Le opere latine di G. B.*, pp. 337-338, Firenze, 1889.

(4) Mc. Intyre, *Giordano Bruno*, London, 1903, p. 320.

mais c'est là une autre question, que nous ne pouvons pas discuter ici (1).

La pensée de Bruno ne s'accommode d'aucun dualisme. Bien qu'aimant profondément Platon, il n'hésite jamais à couvrir de ridicule les idées séparées des choses (2), de même qu'il ne se lasse pas de combattre l'Intelligence d'Aristote extérieure au monde. Pour lui, ces distinctions d'essence et d'être, d'agent et de patient, d'intelligence et de matière, de Dieu et de Nature, ne constituent pas des séparations réelles, mais des distinctions logiques (3).

Quel est donc le véritable sens de l'« explication » divine dans la philosophie brunienne ? Pour le Cusan, cette explication consiste dans la création d'un monde substantiellement différent de Dieu. Sans doute, Dieu fait sortir le monde de lui-même, mais il ne s'identifie pas avec son œuvre. La créature est différente du créateur. Pour Bruno, au contraire, l'« explication » de Dieu n'est pas la génération d'une substance nouvelle, mais un aspect nouveau de la même substance (4). Ce qui engendre, ce qui est engendré et ce dont est faite la génération, c'est tout un : c'est le même Être (5). Dieu est la substance unique et infinie dont sont formées toutes les choses, tout comme le bois est la matière

(1) Voir notre livre *La Pensée religieuse de Giordano Bruno* (en préparation).

(2) *Imm.*, VIII, 10, 33 et suiv.

(3) *Imm.*, VIII, 9, 8 et suiv. ; VIII, 9, 28 et suiv.

(4) *Causa*, G. I., 245-246 : « La qual distinzione e sglomeramento non viene a produrre altra e nuova sustanza, ma viene a ponere in atto e compimento certe qualitadi, differenze, accidenti e ordini circa quella sustanza. »

(5) *Causa*, G. I., 247 : « Però volete che quello che è generato e genera (o sia equivoco o univoco agente, come dicono quei che volgarmente filosofano) e quello, di che si fa la generazione, sempre sono di medesima sustanza. »

commune aux objets multiples de l'ébénisterie, qui ne sont pas le bois, mais qui sont faits de bois et dans le bois. En nous élevant du degré infime au degré suprême de la nature, en passant par l'univers physique des naturalistes, et la cause surnaturelle des théologiens, nous avons la même Substance infinie, le même Être, fondement sous-jacent de toutes les espèces et de toutes les formes (1). Le monde n'est pas créé et ne s'oppose pas à Dieu ; la génération et la corruption sont seulement des modes de la Substance unique et immuable (2).

La monade infinie qui complice et explique tous les êtres ne s'oppose à rien, parce qu'elle ne peut sortir d'elle-même. Elle est tout : la complication et l'explication reposent sur la même réalité infinie (3). L'unité est dans le nombre et le nombre est dans l'unité. Mais cette unité n'est ni transcendante ni extérieure au nombre. La multitude des êtres suppose l'unité, en ce sens qu'elle se ramène à une Substance unique (4). Dieu n'est pas seulement la cause et le principe trans-

(1) *Causa*, G. I., 246 : « ...montando da l'infimo grado della natura, sino al supremo di quella, montando da l'universita fisica, conosciuta da' filosofi, alla altezza dell' archetipa, creduta da teologi, se ti piace ; sin che si dovenga ad una originale ed universale sustanza medesima del tutto, la quale si chiama lo ente, fondamento di tutte specie e forme diverse ; come ne l'arte fabrile è una sostanza di legno soggetta a tutte misure e figure, che non son legno, ma di legno, nel legno, circa il legno. »

(2) *Ibid.*, 243.

(3) *De Monade*, II, 216 et suiv.

(4) *Spaccio*, G. II, 72 : « MERC. — Di'meglio : come l'unitade da l'infinito numero. E devi saper ancora, o Sofia, che l'unità è nel numero infinito, ed il numero infinito nell' unità ; oltre che l'unità è uno infinito implicito, e l'infinito è la unità explicita : appresso che, dove non unità, non è numero, nè finito, nè infinito ; e dovunque è numero o finito o infinito, ivi necessariamente è l'unità. »

Spaccio, G. II, 8 : « Però, conoscendo egli che in tutto uno infinito ente e sustanza sono le nature particolari infinite e innumerabili (de quali egli è un individuo) che, come in sustanza, essenza e natura sono uno, cossi per raggion del numero che subintrano, incorreno innumerabili vicissitudini e speci e di moto e mutazione... »

cendants et extérieurs au monde, mais la réalité intérieure à tous les êtres. L'unité qui domine tout est, en même temps, la substance immanente au monde (1). La cause qui produit l'univers n'est pas différente du principe dont il est constitué.

C'est dire que la complication et l'explication qui ont, chez Cusa, une signification dualiste, deviennent, pour Bruno, le double point de vue de la même réalité.

Si la complication et l'explication reposent sur la même substance, il résulte que Dieu et l'univers sont infinis. L'un est l'infini compliqué, et l'autre est l'infini expliqué. L'infini, impliqué dans un principe simple, est développé dans un univers infini, contenant des mondes innombrables. Il faut un univers infini pour développer l'infinité de l'excellence divine (2). Quand on parle de Dieu ou de l'Un, on envisage un infini indifférencié et simple, par conséquent spirituel. L'univers est l'infini étendu, qui explique, par le mode corporel, l'infinité de Dieu. La différence de points de vue qui existe, entre l'univers et Dieu, c'est que le premier est infini, alors que le second est « totalement infini ». Qu'est-ce à dire ? L'univers est infini parce qu'il n'a rien en dehors de lui ; mais il n'est pas « totalement infini », parce qu'il n'est pas infini en chacun de ses mondes et de ses parties. Dieu est non seulement

(1) *Spaccio*, G., II, 13 et 76-77.

(2) *Infinito*, G. I., 286-287 : « FIL. — In questo siamo concordanti, quanto a l'infinito incorporeo. Ma che cosa fa, che non sia convenientissimo il buono, ente, corporeo, infinito ? O che repugna che l'infinito, implicato nel semplicissimo e individuo primo principio, non venga esplicato, più tosto in questo suo simulacro infinite e interminato, capacissimo de innumerabili mondi : che venga esplicato in sì auguste margini, di sorte che par vituperio il non pensare che questo corpo, che a noi par vasto e grandissimo, al riguardo della divina presenza non sia che un punto, anzi un nulla ? »

infini, puisqu'il exclut toute limite, mais est « totalement infini », parce qu'il est infini dans chacune de ses parties, encore que les expressions de tout ou de partie ne conviennent point à la notion d'infini (1).

Cette distinction d'infini et de « totalement » infini n'est pas nouvelle. C'est, sous une autre forme, la distinction que nous avons trouvée précédemment entre Dieu et les choses multiples. Dieu, identification de l'acte et de la puissance absolus, est tout ce qu'il peut être absolument. Tandis que l'univers, qui est tout ce qu'il peut être dans la pluralité et la succession de ses objets, n'est pas tout ce qu'il peut être en chacun de ses objets ; la puissance et l'acte ne sont pas confondus dans chaque être singulier (2). Mais l'univers n'est

(1) *Infinito*, G. I., 290-291 : « FIL. — Termino, dico, senza termine, per esser differente la infinità dell'uno da l'infinità dell'altro ; perchè lui è tutto l'infinito complicamente e totalmente ; ma l'universo è tutto in tutto (se pur in modo alcuno si può dir totalità, dove non è parte, nè fine) esplicitamente, e non totalmente ; per il che l'uno ha raggion di termine, l'altro ha raggion di terminato, non per differenza di finito e infinito, ma perchè l'uno è infinito e l'altro è finiente secondo la ragione del totale e totalmente essere in tutto quello che, benchè sia tutto infinito, non è però totalmente infinito ; perchè questo ripugna alla infinità dimensionale.

ELP. — Io vorrei meglio intender questo. Però mi farete piacere di esplicarvi alquanto per quel, che dite essere tutto in tutto totalmente, e tutto in tutto l'infinito e totalmente infinito.

FIL. — Io dico l'universo tutto infinito, perchè non ha margine, termine, nè superficie ; dico l'universo non essere totalmente infinito, perchè ciascuna parte, che di quello possiamo prendere, è finita, e de' mondi innumerevoli, che contiene, ciascuno è finito. Io dico Dio tutto infinito, perchè da sè esclude ogni termine, e ogni suo attributo è uno e infinito ; e dico Dio totalmente infinito, perchè tutto lui è in tutto il mondo, e in ciascuna sua parte infinitamente e totalmente : al contrario dell'infinità dell'universo, la quale è totalmente in tutto, e non in queste parti (se pur, referendosi all'infinito, possono esser chiamate parti) che noi possiamo comprendere in quello. »

(2) *Causa*, G. I., 212-213 : « Lo universo, che è il grande simulacro, la grande imagine e l'unigenita natura, è ancor esso tutto quel che può essere, per le medesime specie e membri principali e continenza di tutta la materia, alla quale non si aggiunge e dalla quale non si manca, di tutta e unica forma : ma non è già tutto quel che può essere per le medesime differenze, modi, proprietà e individui : però non è altro che un ombra del primo atto e prima potenza ; e pertanto in esso la potenza e l'atto non è assolutamente

pas une réalité différente de Dieu ; c'est un aspect de Dieu. L'univers nous apparaît comme la différenciation et le développement infinis de l'unité divine, développement et unité qui ne sont pas extérieurs l'un à l'autre.

Nous savons que, pour Nicolas de Cusa, Dieu fait un univers fini, malgré qu'il ait une puissance infinie de faire, et la puissance passive des choses ne correspondra jamais à la puissance active de Dieu (1). Bruno rejette la distinction des Docteurs entre l'action *ad intra* et l'action *ad extra* ; entre l'action finie et la cause infinie, il y a, pour lui, la même incompatibilité qu'entre une cause finie et une action infinie. Notre philosophe ne peut admettre que la volonté de Dieu vienne régler et modérer sa puissance, que la puissance soit plus grande que sa volonté ou sa bonté, et que, d'une façon générale, un attribut lui convienne plus qu'un autre (2). En Dieu, toutes les perfections, tous les attributs sont égaux et infinis (3). La puissance divine est infinie intensivement et extensivement. Son action n'est pas distincte de sa puissance et, par conséquent, l'univers est infini comme Dieu (4).

Le premier principe est simple. S'il était fini sui-

la medesima cosa, perchè nessuna parte sua è tutto quello che può essere. Oltre che in quel modo specifico che abbiamo detto, l'universo è tutto quel che può essere, secondo un modo esplicato, disperso, distinto. »

(1) Cusa, *Doct. Ign.*, II, 9.

(2) *Infinito*, G. I., 296 : « FIL. — L'argomento in vero è di maggior persuasione e apparenza, che altro possa essere, circa il quale è detto già a bastanza per quel, che si vuole che la volontà divina sia regolatrice, modificatrice e terminatrice della divina potenza. Onde seguitano innumerabili inconvenienti, secondo la filosofia al meno ; lascio i principii teologali, i quali con tutto ciò non admetteranno, che la divina potenza sia più che la divina volontà o bontà ; e generalmente, che uno attributo secondo maggior ragione convegna alla divinità, che un altro. » Cf. Fiorentino, *Il Panteismo de G. B.*, p. 86, Napoli, 1861.

(3) *Er. Fur.*, G. II, 391 et *Infinito*, G. I., 300.

(4) *Infinito*, G. I., 296 :

« ELP. — Or dunque voi, che avete particular principii, con gli quali

vant un attribut, il le serait également suivant tous les autres. Si donc il est l'agent de l'univers, cet agent est infini et se rapporte à un effet infini. Si la puissance active est infinie, le sujet de cette puissance doit être également infini, car la puissance de faire de Dieu correspond exactement, pour Dieu, à la puissance d'être fait (1). L'une et l'autre sont infinies.

Pour quelle raison, dit Bruno, devons-nous admettre que l'agent qui peut produire un univers infini le fait fini ? Et, s'il le fait fini, pourquoi devons-nous croire qu'il pouvait le faire infini, attendu qu'en lui la puissance et l'action sont confondues ? En Dieu, il ne peut y avoir de contingence : d'une cause déterminée dépend un effet déterminé et immuable. Dieu ne peut être autre qu'il n'est, ne peut vouloir autre chose que ce qu'il veut et, nécessairement, ne peut faire autre chose que ce qu'il fait (2). Si l'effet doit correspondre

afferme l'uno, cioè che la potenza divina è infinita intensiva ed estensivamente, e che l'atto non è distinto dalla potenza, e che per questo l'universo è infinito e gli mondi sono innumerabili ; e non negate l'altro, che in fatto ciascuno de li astri o orbi, come ti piace dire, vien mosso in tempo e non in instante ; mostrate, con quai termini e con che risoluzione venete a salvar la vostra o togliere l'altrui persuasioni, per le quali giudicano, in conclusione, il contrario di quel che giudicate voi. »

(1) *Infinito*, G. I., 300 : « FIL. — Perchè il primo principio è semplicissimo, però, se secondo uno attributo fusse finito, sarebe finito secondo tutti gli attributi ; o pure, secondo certa ragione intrinseca essendo finito, e secondo certa infinito, necessariamente in lui si intenderebe essere composizione. Se, dunque, lui è operatore de l'universo, certo è operatore infinito, e riguarda effetto infinito ; effetto dico, in quanto che tutto ha dipendenza da lui... »

« ...Dove, come la potenza attiva è infinita, cossi, per necessaria conseguenza, il soggetto di tal potenza è infinito ; perchè, come altre volte abbiamo dimostrato, il posser fare pone il posser esser fatto, il dimensionativo pone il dimensionabile, il dimensionante pone il dimensionato. »

(2) *Infinito*, G. I., 292 : « Qual ragione vuole che vogliamo credere, che l'agente, che può fare un buono infinito, lo fa finito ? E se lo fa finito, perchè doviamo noi credere, che possa farlo infinito, essendo in lui il posere e il fare tutto uno ? Perchè è immutabile, non ha contingenza nella operazione, nè nella efficacia dipende determinato e certo effetto immutabilmente ; onde non può essere altro, che quello che è ; non può esser

à la cause, et si la cause est infinie, l'effet doit être infini ; sinon il faudrait admettre ou que la cause première a voulu se limiter, ou qu'elle a été arrêtée par un obstacle extérieur. L'une et l'autre supposition est absurde. Dans le premier cas, on ne saurait admettre que la cause première aurait pu agir diversement, et produire un monde différent de celui qu'elle a produit, sans assimiler cette cause à notre volonté infirme : Dieu ne peut agir que d'une seule façon parfaite, qui est l'expression à la fois de sa liberté et de sa nécessité. Dans le deuxième cas, la puissance infinie ne peut trouver d'obstacle extérieur sans cesser d'être infinie (1). Si un efficient *peut* produire un effet infini, cet efficient *doit être* cause et principe d'un univers infini, contenant des mondes innombrables. Si, d'autre part, l'efficient produit un univers fini, il faut dire alors que l'efficient est lui-même fini, parce que l'action doit correspondre à la volonté et à la puissance (2). Affirmer un effet fini, pour Bruno, c'est poser une opération et une puissance également finies. Donc qui nie l'effet infini nie la puissance infinie (3).

tale quale non è ; non può posser altro, che quel che può ; non può voler altro, che quel che vuole ; e necessariamente non può far altro che quel che fa ; atteso che l'aver potenza distinta da l'atto conviene solamente a cose mutabili. »

(1) *Immenso*, I, 11 : « Divina essentia est infinita. Modus essendi modus possendi sequitur. Modum possendi consequitur operandi modus... In eadem idem est esse, posse, agere, velle. »

(2) *Infinito*, G. I., 293 : « Voi consentite, e dite molto bene. Adunque, bisogna dir una de due : o che l'efficiente, possendo dependere da lui l'effetto infinito, sia riconosciuto come causa e principio d'uno immenso universo, che contiene mondi innumerabili ; e da questo non siegue inconveniente alcuno, anzi tutti convenienti, e secondo la scienza, e secondo le leggi e fede ; o che, dependendo da lui un finito universo, con questi mondi (che son gli astri) di numero determinato, sia conosciuto di potenza attiva finita e determinata, come l'atto è finito e determinato ; perchè quale è l'atto, tale è la volontà, tale è la potenza. »

(3) *Infinito*, G. I., 293 : « Oltre (che viene al medesimo) : il primo effi-

La double infinité de Dieu et de l'univers implique l'éternité de l'un et de l'autre. S'il a toujours été la puissance de faire, de produire et de créer, de même il a toujours été la puissance d'être fait, produit et créé. Une puissance suppose l'autre, et en posant l'une, on pose nécessairement l'autre (1).

L'univers de Giordano Bruno nous apparaît comme le développement infini, éternel et nécessaire de Dieu. Cette nécessité est affirmée avec tant de force et de hardiesse que notre auteur éprouve le besoin de se justifier devant les autorités religieuses. Et il dit qu'il loue la sagesse des théologiens qui ne posent pas cette nécessité; parce que, réfléchissant avec prudence, ils savent que le peuple fruste et ignorant ne peut concilier la nécessité avec la liberté, la dignité et la justice (2). Une fois de plus, nous voyons que ces légères concessions au catholicisme sont dictées par des motifs pratiques.

Nous disions que l'univers est le développement de

ciente non può far se non quel che vuol fare ; non vuol fare se non quel che fa ; dunque, non può fare se non quel che fa. Dunque, chi nega l'effetto infinito, nega la potenza infinita. »

Cfr. *Immenso*, I, 12 : « De Immenso, lib. I, cap. XII :

« Eligit ergo Deus quod vult, dat, scitque, facitque
Non variare potens ipsum non seque negare :
Quod vult atque potest est unumprorsus idemque,
Nec potis est facere quod non vult esseque factum,
Nempe ipsum fatum divina est ipsa voluntas. »

(1) *Causa*, G. I., 211 : « E questa si fattamente risponde alla potenza attiva, che l'una non è senza l'altra in modo alcuno ; onde, se sempre è stata la potenza di fare, di produrre, di creare, sempre è stata la potenza di esser fatto, prodotto e creato ; perchè l'una potenza implica l'altra ; voglio dir, con esser posta, lei pone necessariamente l'altra. »

(2) *Infinito*, G. I., 293 : « Questi, se non son semplici, sono dimostrativi sillogismi. Tutta volta lodo, che alcuni degni teologi non le admettano ; perchè, providamente considerando, sanno che gli rozzi popoli e ignoranti con questa necessità vegnono a non possor concepire come possa star la elezione e dignità e meriti di giustizia. »

Dieu. Ce développement ne constitue pas, comme on l'a cru (1), une transformation de Dieu. L'Être, chez Bruno, n'est pas en une continuelle évolution, ainsi que le donneraient à croire certaines images. Le rapport de Dieu et du monde, comparé au germe vivant qui contient tout en puissance et qui se développe en se différenciant, est une image inadéquate. Si la comparaison est acceptable quand on veut concevoir la complication et l'explication, elle n'est plus appropriée lorsqu'on en fait l'expression de la réalité. Car Dieu n'est pas, à la manière des êtres organisés qui nous entourent, sujet à un développement dans le temps. Il est au commencement ce qu'il sera à la fin ; il n'est pas un infiniment petit qui, au cours du temps, deviendra un infiniment grand. Dans le système de Giordano Bruno, l'Être reste essentiellement identique à lui-même. S'il est quelque chose que notre auteur affirme sans équivoque, c'est bien la perfection de Dieu, son infinité et son éternité, incompatibles avec cette prétendue évolution (2).

Dieu est bien une activité, mais cette activité ne consiste pas dans une transformation substantielle. Elle est, chez notre auteur, la production éternelle d'une infinité de modes. Cette production n'engendre pas un être nouveau, et ne modifie pas la Substance. Comment donc faut-il la comprendre ? Il est difficile et peut-être impossible de donner une réponse définitive. Pourtant il y a, semble-t-il, une explication. Dans le *De Mente* (3), Cusa dit que l'esprit humain,

(1) Tocco, *Le Opere latine di G. B.*, p. 349.

(2) *Causa*, G. I., 242, 251 ; *Infinito*, G. I., 372 ; *Summa Term* (Gfrörer 480) ; *De Minimo*, I, 4, 10 et suiv.

(3) Cusa, *De Mente*, IV, 152 (éd. Bâle) ; cfr. Vansteenbergh, *o. c.*, 320.

parce qu'il peut impliquer en lui les images de toutes les choses, représente le mieux la complication divine. Mais, par une pieuse inconséquence, Cusa affirmait en même temps la dualité de Dieu et de l'univers, l'infinité absolue de l'un, la relativité et la finité de l'autre. Giordano Bruno s'inspire peut-être de ces pages, lorsqu'il dit que la production du monde par Dieu est analogue à la production des images mentales par l'esprit humain (1). Dieu produit de toute éternité toutes les images possibles. En cela réside sa perfection. L'univers est donc l'ensemble des images de Dieu. Non pas des images qui s'opposent à leur modèle, et qui sont séparées de Dieu, mais bien des images intérieures à l'Esprit qui les crée, et qui ne peut s'en séparer ni en créer d'autres. Éternellement, il conçoit toutes les images possibles, éternellement, donc, il crée l'univers, qui n'est pas autre chose que ces représentations.

Qu'est-ce que l'univers ? Qu'est-ce que la multiplicité des êtres ? Ce sont les images mentales de Dieu. C'est Dieu même considéré sous des aspects particuliers. Les êtres infinis sont les infinis aspects de Dieu. Les différences de formes, de couleurs, de figures, de complexions et les autres propriétés, ne sont que les aspects différents de la même substance. Aspects variables, mobiles, corruptibles, d'un être immobile, identique à lui-même et éternel, en qui sont impli-

(1) *Causa*, G. I., 173 : « L'intelletto universale è l'intima, più reale e propria facoltà e parte potenziale de l'anima del mondo. Questo è uno medesimo, che empie il tutto, illumina l'universo e indirizza la natura a produrre le sue specie come si conviene ; e cossì ha rispetto alla produzione di cose naturali, come il nostro intelletto alla congrua produzione di specie razionali. »

qués tous les êtres qui nous entourent (1). Quand on parle de Matière et d'Âme, on considère simplement les aspects les plus généraux de Dieu, deux de ses attributs infinis. Mais la Matière et la Forme se contractent également pour constituer l'objet fini, lequel est Dieu même sous un mode singulier. Un homme, Polinio, par exemple, n'est pas une substance individuelle, mais la Substance sous un ensemble de modes finis (2). Les natures particulières et innombrables sont les aspects d'une seule Substance infinie, qui est Dieu.

(1) *Causa*, G. I., 245 : « Dite che quel tutto, che si vede di differenza negli corpi, quanto alle formazioni, complessioni, figure, colori e altre proprietadi e comunitadi, non è altro che un diverso volto di medesima sustanza ; volto labile, mobile, corrottibile di un immobile, perseverante ed eterno essere ; in cui son tutte forme, figure e membri, ma indistinti e come agglomerati, non altrimenti che nel seme, nel quale non è distinto il braccio da la mano, il busto dal capo, il nervo da l'osso. »

(2) *Causa*, G. I., 251 : « Terzo, devi sapere, che, essendo la sustanza ed essere distinto e assoluto da la quantità, e per conseguenza la misura e numero non è sustanza, ma circa la sustanza, non ente, ma cosa di ente ; avviene, che necessariamente doviamo dire la sustanza essenzialmente essere senza numero e senza misura, e però una e individua in tutte le cose particolari ; le quali hanno la sua particolarità dal numero, cioè da cose che sono circa la sustanza. »

CONCLUSION

A l'origine de tous les êtres, il y a donc une Substance spirituelle, incréée, ne devant qu'à elle-même son existence, ne se rapportant à rien d'autre, efficacité et réalité absolues.

Le temps et le nombre n'ont rien de commun avec elle. On ne peut pas concevoir qu'elle n'ait pas existé à un moment donné ; on ne saurait lui déterminer une limite quelconque ; elle est éternelle et infinie, parce qu'elle se réalise dans la plénitude de son être et, si l'on peut dire, de sa durée. Tout ce qui n'est pas elle, n'est pas substance. Il n'y a qu'une substance, qui ne comporte ni parties ni mesure.

Cette Substance, qui est Dieu, se manifeste sous une infinité d'aspects, parce qu'elle n'est pas inerte, mais infiniment active. Notre intelligence, malgré le continuuel progrès dont elle est capable, ne peut saisir, sans cesser d'être elle-même et s'identifier avec Dieu, ni cette infinité d'attributs ni leur unité concrète et intime. Tous les attributs de Dieu sont également infinis, parce qu'on ne peut concevoir, dans l'absolu, de différences d'aucune sorte. Mais les deux aspects généraux qui nous sont accessibles sont l'Ame du Monde et la Matière, également infinies et éternelles.

L'Ame, c'est l'activité intelligente et commune à tous les êtres. Elle est une et indivisible.

La Matière, c'est le sujet commun à tous les corps, ce dont ils sont faits. Elle est une, mais constituée d'atomes homogènes, solides et insécables. Cette Matière n'est pas passive ; elle ne s'oppose pas à l'Ame comme quelque chose de séparé et d'inerte. Elle a une spontanéité propre, parce que la Matière et l'Ame se compénètrent.

L'Ame et la Matière, aspects absolus de Dieu, sont les deux principes constitutifs des choses, et donnent naissance à toutes les âmes et à tous les corps particuliers, à tout ce qui existe d'une façon quelconque. C'est dire que les êtres sont les innombrables aspects finis de la Matière et de l'Ame, aspects finis combinés entre eux pour former la variété infinie de l'univers. En d'autres termes, l'Ame et la Matière se manifestent par cette infinité de modalités particulières.

Ainsi, unifiant de plus en plus la multiplicité, nous nous élevons progressivement vers Dieu, en passant des choses finies aux principes dont ils sont l'expression, l'Ame et la Matière, et de ces principes à leur unité originelle, qui est la Substance divine. Ce faisant, nous suivons, en sens inverse, l'échelle de la nature, où Dieu se développe d'abord par ses attributs, l'Ame et la Matière, puis par les aspects finis, la variété sensible et les âmes individuelles.

Un tel développement n'est ni l'effet du hasard ni celui du caprice. L'intelligence, en Dieu, n'est pas extérieure à la volonté ou la puissance. Il veut ce qu'il sait et il fait ce qu'il veut. L'action divine résulte de son essence. On ne peut pas établir de distinction entre

ses facultés. Sa liberté consiste à ne dépendre de rien qui lui soit extérieur, à ne subir aucune contrainte et à se déterminer par les seules lois de sa nature. En Dieu, la liberté s'identifie avec la nécessité, comme en lui s'identifient tous les contraires.

Puisqu'il n'est rien qui puisse limiter son action, l'univers doit être nécessairement infini. On ne saurait, sans contradiction, affirmer une cause infinie, sans, pour corollaire, un effet infini. Et puisque cette cause est éternelle, l'univers est éternel aussi.

Il y a donc deux infinis. L'un intensif, compliqué, c'est Dieu. L'autre extensif, développé, c'est l'univers. Mais la Substance est une et identique. Dieu et l'univers, ce sont donc deux points de vue de la même réalité.



Bruno est un précurseur.

Les multiples courants qui circulent dans sa philosophie, malgré et peut-être à cause de ses obscurités et de ses confusions, devaient inspirer, directement ou indirectement, des mouvements de pensée qui se retrouvent dans des systèmes aussi différents que ceux de Spinoza, de Leibniz, de Schelling et de Hegel. Ici, nous nous limiterons à noter, chez Spinoza, quelques-unes des idées qui rappellent celles de Bruno.

La substance spinoziste est un absolu, une cause éternelle de soi, une efficacité infinie, qui ne se rapporte à rien et à laquelle se rapportent toutes les choses. « J'entends par substance ce qui est en soi et est conçu par soi : c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin

du concept d'une autre chose, duquel il doit être formé (1). »

Spinoza déduit les propriétés de la substance du concept même de substance. Si la substance est l'être absolu, il faut qu'elle soit éternelle, parce que l'éternité c'est l'être même qui se réalise continuellement : « J'entends par éternité l'existence elle-même en tant qu'elle est conçue comme suivant nécessairement de la seule définition d'une chose éternelle (2). »

La substance est infinie, parce que l'infinité c'est l'être qui se réalise absolument : « Comme être fini est, en réalité, une négation partielle, et être infini, l'affirmation absolue de l'existence d'une nature quelconque, il suit donc de la proposition 7 (Il appartient à la nature d'une substance d'exister) que toute substance doit être infinie (3). »

Enfin, la substance est une parce qu'elle ne comporte aucune comparaison ni mesure, et parce qu'on ne peut admettre de pluralité de substance : la substance devant être en soi et se concevoir par soi ne peut être causée par une autre substance.

Done, il n'y a pour Spinoza qu'une substance absolue, autonome et parfaite, trouvant dans son essence la raison de son existence et de son unité.

Mais nous ne pouvons embrasser ce qui est en soi et est conçu par soi. Pour le comprendre, nous devons le déterminer dans un genre, le considérer sous un attribut : « J'entends par attribut ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son

(1) *Ethique*, I, déf. 3 ; cf. Brunschvicg, *Spinoza*, p. 57, Paris, 1923.

(2) *Ethique*, I, déf. 8 ; cf. Brunschvicg, *ibid.*, p. 58.

(3) *Ethique*, I, 8^e sch. 1 ; cf. Brunschvicg, *ibid.*, p. 58.

essence (1). » Tandis que la substance est absolument infinie, l'attribut est infini dans son genre. Toute affirmation appartient à l'essence de l'absolument infini ; alors qu'on peut dénier une multitude de perfections à ce qui est seulement infini dans son genre (2).

Si toute affirmation appartient à l'absolu, il résulte que les attributs de Dieu sont infinis. Dieu est une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie (3).

Mais les deux attributs que perçoit notre entendement sont la Pensée et l'Étendue. Pour que la Pensée soit un attribut divin, il faut qu'elle ait les caractères de la substance, c'est-à-dire qu'elle soit une, éternelle, et infinie. Ce ne peut donc être qu'une activité spirituelle, envisagée dans son essence, indépendamment de toute détermination singulière (4).

L'Étendue, elle aussi, doit être une, éternelle, et infinie. Elle n'est pas divisible. Une étendue infinie et divisible est, pour Spinoza, une notion inacceptable. Si elle est divisible, elle doit se mesurer par le nombre de ses parties, lequel nombre devrait être infini, même si l'unité de mesure était doublée, c'est-à-dire si le nombre de parties était deux fois moindre. Ce qui est manifestement contradictoire. Pour Spinoza, par conséquent, il n'y a pas d'atomes. La notion d'atome étendu et insécable est, pour lui, incompatible avec

(1) *Ethique*, I, déf. 4.

(2) *Ethique*, I, déf. 4, expl. ; cf. Brunschvicg, *ibid.* p. 61.

(3) *Ethique*, I, 10 scholie et 11.

(4) Brunschvicg, *ibid.*, p. 63.

celle de matière ou d'étendue infinie (1). Sur ce point, il s'oppose à Giordano Bruno qui, mettant Dieu en dehors de tout nombre et de toute mesure, affirme cependant, tout à la fois, l'infinité de la matière et l'existence des atomes.

Spinoza s'oppose encore à Bruno en ce qu'il n'admet pas entre la Pensée et l'Étendue de point de contact. Sa substance est bien l'identité des attributs, mais ces attributs, identiques dans leur source, ne se rencontrent pas dans leur développement. Ils demeurent indépendants l'un de l'autre. Sans doute, « l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses (2) », mais entre les idées et les choses, il n'y a aucune compénétration : « les modes de chaque attribut ont pour cause Dieu en tant seulement qu'il est considéré sous l'attribut dont ils sont des modes, et non en tant qu'il est considéré sous un autre attribut (3). » Chez Bruno, au contraire, l'Ame est dans l'intimité de la Matière et de chaque atome.

Ce que nous percevons de la substance, l'attribut, n'existe pas seulement par rapport à notre intelligence ; de telle sorte que les attributs disparaîtraient si notre propre entendement disparaissait. L'attribut semble bien une manifestation réelle et objective de la substance. Comme pour Bruno, les attributs Pensée et Étendue sont, chez Spinoza, la substance même qui se traduit sous deux formes différentes. Ce ne sont pas, non plus, par conséquent, des productions substan-

(1) Spinoza, *Princ. de la phil. de Descartes*, II, 5 dém. et sch. ; cf. Brunn-schvicg, *ibid.*, p. 65.

(2) *Ethique*, II, 7.

(3) *Ethique*, II, 6 ; cf. II, 5.

tielles, des émanations (puisque'il n'y a qu'une substance), mais de simples expressions de l'unique substance (1).

Les attributs, d'autre part, se manifestent par des modes absolus. Pour nous représenter la Pensée, nous la déterminons sous forme d'entendement, de volonté, de désir, d'amour, etc... Ces déterminations, lorsqu'elles n'ont aucun objet particulier, et qu'elles sont conçues par le moyen d'un attribut de Dieu, participent à l'éternité et à l'infinité de cet attribut. Ce sont des modes absolus (2). Il en est de même du mouvement infini, par rapport à l'Étendue.

Mais notre pensée ne conçoit pas immédiatement les choses sous les espèces éternelles. Elle commence par voir des modes finis, objets ou idées. Le mode fini n'a pas une existence nécessaire justement parce qu'il est fini, et qu'il ne possède pas, de ce fait, les caractères de l'être. C'est en un autre être que se trouve la raison d'existence du mode. Pour comprendre le mode, il faut que ce mode enveloppe le concept de la cause qui le détermine à être, car « la connaissance de l'effet dépend de la connaissance de la cause et l'enveloppe (3) ».

Toute chose singulière ne peut être comprise que par rapport à une autre chose singulière, laquelle réclame, pour être comprise, la connaissance d'une troisième chose singulière, et ainsi à l'infini. Le mode fini n'a donc pas une réalité par lui-même. Il ne suit pas, comme le mode absolu, de la nature éternelle de l'attribut, mais de cet attribut « en tant qu'on le

(1) *Ethique*, I, 10 et scholie.

(2) *Ethique*, I, 31 et dém., I, 23 ; cf. Brunschvicg, *ibid.*, p. 68.

(3) *Ethique*, I, ex. 4 ; cf. Brunschvicg, *ibid.*, p. 70-71.

considère comme affecté d'une certaine modification », d'une modification telle qu'elle soit finie et déterminée. Et cette modification a dû être, à son tour et pour la même raison, déterminée par une autre également finie, et ainsi à l'infini (1). Les modes singuliers expriment la nature de Dieu, parce qu'ils sont les affections des attributs de Dieu (2). Seulement, Spinoza insère chaque mode fini dans une chaîne infinie de modes : « L'idée d'une chose singulière existant en acte, dit-il, a pour cause Dieu, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'on le considère comme affecté de l'idée d'une autre chose singulière existant en acte, idée de laquelle Dieu est cause pareillement, en tant qu'il est affecté d'une troisième, et ainsi à l'infini (3). »

Le mode fini en lui-même est, chez Spinoza, insaisissable. Dès qu'on essaye de le déterminer, il faut déterminer la nature tout entière. La difficulté de passer de l'infini au fini a, sans doute, suggéré cette position intermédiaire qui lui permet, peut-être, sans solution de continuité, d'aller de Dieu à l'univers, de considérer la nature naturée et l'infinité extensive comme la représentation et le développement de la nature naturante et de l'infinité intensive (4).

Ce développement de Dieu n'est ni capricieux ni accidentel. Il dépend de la seule nécessité de sa nature (5). Dieu n'est pas libre de faire autre chose que ce qu'il fait, tout comme il ne peut pas faire que, de la nature du triangle, il ne suive pas que ses trois angles égalent

(1) *Ethique*, I, 28 dém. ; cf. Brunschvicg, *ibid.*, 70-71.

(2) *Ethique*, I, 25 coroll.

(3) *Ethique*, II, 9.

(4) *Ethique*, I, 27.

(5) *Ethique*, I, 47.

deux droits : « De la souveraine puissance de Dieu, ou de sa nature infinie, une infinité de choses en une infinité de modes, c'est-à-dire tout, a nécessairement découlé ou en suit, toujours avec la même nécessité (1). » L'univers est donc éternel et infini comme Dieu dont il est une expression, parce que « la toute-puissance de Dieu a été en acte de toute éternité et demeure, pour l'éternité, dans la même actualité (2) ». Dans l'absolu, les attributs sont également infinis et s'identifient dans l'unité de la Substance.

(1) *Ethique*, I, 17 scholie.

(2) *Ibid.*

TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
BIBLIOGRAPHIE.....	7
PRÉFACE.....	13
CHAPITRE PREMIER. — <i>L'Ame</i>	17

I

1. Les moteurs intrinsèques des mondes ; mouvement naturel.
2. Les mondes sont conçus sur le type organique ; l'animal universel ; la terre considérée comme un corps vivant ; pourquoi les mondes n'ont pas besoin de membres ; influence de Platon ; la forme la plus convenable à l'animal qui renferme tous les animaux ; le raisonnement de Platon rapporté aux mondes particuliers.
3. La finalité des révolutions des astres ; la nécessité vitale des mouvements diurne et annuel ; gravité et légèreté ; généralisation du principe de l'attraction vitale ; une âme se manifeste diversement.

II

1. L'Ame n'est ni l'harmonie des composés, ni l'entéléchie ; elle dirige les composés et produit les déterminations particulières ; fonction organisatrice.
2. Nature du principe organisateur ; le feu d'Héraclite et des stoïciens ; l'Ame du monde n'est pas matérielle ; c'est un principe constitutif de la nature ; elle est la Forme opposée à la Matière.
3. L'Ame est éternelle ; en quoi consiste la mort ; l'immortalité réside dans la force interne qui conforme un composé.

III

1. L'Ame est partout ; l'Ame est une ; la solution de Plotin et de Bruno ; l'Ame est indivise et totale en chaque atome ; la comparaison de la voix qui remplirait l'univers.

IV

1. L'Âme du monde et les âmes individuelles ; l'explication de Plotin : toutes les âmes sont une seule Âme, parce qu'elles procèdent d'une seule Âme ; l'intuition d'une réalité qui engendre quelque chose au-dessous d'elle en demeurant en elle-même.
2. Solution de Bruno : les âmes particulières sont les modes de l'Âme universelle ; elles ne constituent pas des substances, mais de simples accidents.

CHAPITRE II. — *L'Âme* (suite)..... 49

1. Âme et Intelligence ; leur rapport chez Plotin et chez Bruno ; cause et principe dans les choses particulières et dans l'Intelligence.
2. Distinction de points de vue au sein de l'Intelligence ; cause motrice, cause formelle et cause finale ; la cause efficiente de Bruno tient de la cause motrice d'Aristote et de la force agente des stoïciens ; l'existence de l'Intelligence démontrée par un raisonnement analogique ; l'Intelligence remplit l'univers ; elle est l'artiste intérieur à la Matière ; processus de la production des objets naturels.
3. La cause formelle, modèle préconçu par l'Intellect, suivant lequel elle actualise les dispositions matérielles ; portée logique ; les idées divines ne restent pas fermées en elles-mêmes ; elles pénètrent toutes les choses.
4. La cause finale, la perfection de la nature ; en quoi consiste cette perfection ; l'explication de la diversité des choses ; une contradiction ; l'opinion de Felice Tocco et celle de Mc Intyre.

CHAPITRE III. — *La Matière*..... 63

1. Le deuxième principe constitutif des choses ; l'agent et le sujet ; toutes les espèces sont constituées de la même Matière et dirigées par le même Esprit.
2. Comment atteindre la Matière ; Platon, l'être qui reçoit dans son sein toutes les espèces doit être dépourvu de forme, raisonnement bâtarde ; Aristote, élimination du déterminé, opinion de Hamelin ; Plotin, la privation absolue et éternelle ; Bruno, méthode semblable, conclusion opposée ; nous voyons la Matière avec l'œil de la raison ; pourquoi la Matière a plus de réalité que les objets sensibles ; la Matière de Bruno, comme celle des stoïciens, a autant de réalité que l'Âme.
3. La Matière est constituée d'atomes ingénérables et incorruptibles ; minimum relatif et minimum absolu ; critique de la divisibilité à l'infini d'Aristote ; les atomes ont une surface et une forme ; ils sont impénétrables les uns aux autres ; le point de contact n'est pas un point de fusion ; genèse de l'atomisme brunien.
4. La Matière n'est pas un véhicule passif ; sens de la privation ; la Matière ne reçoit rien des formes qu'elle produit.
5. D'où viennent les formes qui sont dans la Matière ? Bruno rejette exemplarisme et transcendance ; les formes sont des accidents de la Matière et ont en elle leur permanente actualité. Y a-t-il contradiction ?

CHAPITRE IV. — *Dieu* 82

I

1. L'Un de Parménide ; construction d'une réalité sans recours aux expériences sensibles ; l'être posé par la seule pensée logique ; immuable, incréé, incorruptible et unique ; le non-être inconcevable ; matière primordiale uniforme et inerte ; sphère parfaitement homogène, compacte et finie.
2. Ce que Bruno emprunte à Parménide : Substance unique ; les différentes espèces et propriétés sont des apparences du même Être ; substance qui ne peut ni engendrer ni se corrompre ; pourquoi la sphère représente l'Être.
3. En quoi Bruno diffère de Parménide : la sphère symbolique ; la Substance infinie ; sens de son immobilité ; unité de nature et nécessité éternelle de son action ; fondement réel de nos sensations ; la Substance est en pleine activité ; c'est elle qui produit la diversité des êtres ; d'autre part, il faut rechercher l'explication de l'union de l'Intelligence et de la Matière.

II

1. Le stoïcisme : les deux principes indissociables ; les êtres particuliers sont les qualités ou modes d'une substance, qui est une force vivante. — Le Dieu des stoïciens n'est pas un principe séparé du monde, mais une force intérieure ; le monde est le développement de Dieu. — Dieu conçu comme un être corporel ; tout naît de Dieu par des modifications de sa substance ; tension et relâchement.
2. Les emprunts : Bruno s'oppose à toute transcendance et à tout dualisme ; Intelligence intérieure à la Matière. — Les choses forment un tout, l'univers, dont les facteurs sont la Force et la Matière ; correspondance parfaite ; la Matière et la Force ne sont pas des réalités distinctes ; toutes les activités particulières sont des expressions de l'Ame ; toutes les étendues manifestent la Matière ; la Matière et l'Ame forment une seule Substance ; Intelligence qui embrasse tous les êtres sensibles, unité concrète des choses ; la démarche de l'esprit prouve l'unité du réel ; distinctions logiques entre la Forme et la Matière.
3. La même loi enchaîne et domine tout ; la même Forme universelle est en tout. — L'enchaînement de tous les êtres et la formation de l'univers résultent de la nécessité divine ; la cause créatrice ne peut faire que ce qu'elle fait.
4. Bruno rejette la substance matérielle des stoïciens ; Dieu est une unité simple, absolue, homogène, sans distinctions de tension ou de relâchement ; Dieu n'est ni Matière ni Forme seulement. — La Matière et la Forme sont les attributs d'un Dieu spirituel. — Le Dieu de Bruno n'engendre pas le monde ; les variations ne sont pas dans l'Être, mais dans les manières d'être ; l'univers est l'expression multiforme de l'unique Substance. Il faut donc rechercher la source où Bruno a puisé le principe d'une unité spirituelle.

III

1. L'Un de Plotin : l'unité de l'Ame ne se disperse pas dans la multitude des êtres qu'elle anime, et tous les êtres ne sont des êtres que par leur unité ; c'est par la contemplation de l'Un que l'Ame donne l'unité. — Ce principe n'est ni un être particulier, ni la multitude des êtres ; il n'est pas Intelligence, mais l'unité absolue et simple dont dérivent intelligence et intelligible ; l'Un n'est pas tout et ne comporte aucune détermination. — Pourtant l'Un simple ne devait pas exister seul ; réalités distinctes sans que nul intervalle les sépare ; l'Un transcendant est présent partout en ce sens que ses puissances descendent sur toutes choses ; l'image de l'arbre.
2. Bruno affirme avec Plotin le principe spirituel des choses ; ce principe n'est ni l'Ame ni l'Intelligence ; unité plus simple, substance du nombre ; l'Un est absolument sans forme et sans détermination. Mais l'Un n'est pas extérieur au tout ; cause et principe ; l'Un n'engendre pas d'essence inférieure ; génération, corruption, diversité, modes de la Substance unique ; l'Un comprend toute la réalité ; l'Intelligence c'est Dieu considéré sous un certain aspect ; l'Intelligence n'est pas transcendante à l'Ame. — Opposition plotinienne entre la Matière et la trilogie spirituelle ; chez Bruno, la substance unique est Matière et Ame.

IV

1. Cusa : La matière n'existe pas en dehors de Dieu ; elle est la possibilité d'être ; la possibilité absolue et l'acte absolu sont identiques en Dieu. — Dieu est tout à la fois le Maximum et le Minimum absolument ; Dieu est la coïncidence de la multiplicité et des contraires. — Dieu est donc la cause unique du monde ; en Dieu l'univers est un et infini ; hors de lui il est multiple et étendu. — Le monde est fini parce qu'il est nombre ; il a été créé du néant ; participation des êtres à tous les degrés.
2. Les éléments que Bruno emprunte à Cusa : la puissance et l'acte sont différents dans les êtres particuliers ; Dieu seul est tout ce qu'il peut être ; la possibilité absolue d'existence des objets ne précède pas l'actualité ; la puissance de faire et la puissance d'être fait sont une seule et même chose ; le premier principe est à la fois matériel et formel.
 Dieu, identité du Maximum et du Minimum, parce qu'absolu ; une explication contradictoire ; l'opinion de Fiorentino : ou le maximum et le minimum coïncident, ou le maximum est le minimum multiplié ; Dieu est minimum par son extrême simplicité et maximum parce qu'il est tout ; la quantité et le nombre n'ont aucun sens dans l'infini.
 Tous les contraires coïncident en Dieu ; la Substance divine est une et entière dans tous les êtres qu'elle contient. — Le symbolisme géométrique.
 Dieu est tout l'être du monde absolument : Unité indifférenciée ; sphère infinie ; complication-explication ; le monde est le développement de Dieu.
3. Bruno n'admet aucun dualisme substantiel ; sens de l'explication divine dans la philosophie de Bruno.

Dieu et l'univers sont infinis ; la différence de points de vue entre les deux infinis ; incompatibilité entre la cause infinie et l'action finie ; puissance infinie intensivement et extensivement ; l'univers éternel et nécessaire.

Il n'y a pas d'évolution de la Substance ; signification de l'activité divine ; l'Esprit et les idées ; les choses sont Dieu considéré sous des aspects particuliers.

CONCLUSION 145

1. Une seule Substance ; une infinité d'attributs ; les deux aspects généraux accessibles à notre intelligence ; les aspects particuliers ; le processus de l'esprit suit en sens inverse l'échelle de la nature ; développement nécessaire.
2. La Substance de Spinoza est un absolu ; propriétés de la Substance ; les attributs ; leur développement indépendant ; valeur objective des attributs ; les modes absolus ; les modes finis ; leur raison d'existence se trouve en un autre être ; infinité intensive et infinité extensive ; le développement nécessaire.

VU
et admis à soutenance
le 9 Décembre 1925.
Le Doyen
de la Faculté des Lettres
de l'Université de Paris
FERDINAND BRUNOT

VU
et permis d'imprimer.
Le Recteur de l'Académie
de Paris,
PAUL LAPIE

